REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj30soci

P
Zadoqs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1895

436188
6.6.45

DS
101
R45
t.30

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 19 JANVIER 1895.

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

M. le Président prononce les paroles qu'on lira plus loin (p. IV).

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte, ainsi qu'il suit, de la situation financière :

Mesdames, Messieurs,

L'année 1894 ne nous a pas apporté de dons comme l'année précédente ; mais elle a vu se réaliser des économies sur les frais d'impression, trop élevés jusque-là.

Votre président vous a annoncé l'apparition du *Recueil de textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme*, traduits et annotés par M. Théodore Reinach. Il n'appartient pas au trésorier d'apprécier ce travail au point de vue littéraire; mais, au point de vue financier, il peut vous dire que les conditions d'impression ont paru bonnes. Le montant de l'impression, malgré toutes les difficultés d'ordre technique, n'a pas dépassé la somme de 2,300 fr., et près de 1,000 fr. d'honoraires ont été versés aux deux collaborateurs de M. Reinach. Les sociétaires désireux d'acheter ce volume d'ici au mois de juillet pourront le recevoir, par faveur, à 5 fr. ; mais nous souhaitons de leur vendre très peu d'exemplaires à ce prix, qui est bien inférieur au prix de revient.

Ainsi que le rapport financier de l'an passé l'a prévu, l'excédant des recettes de 3,300 fr., momentanément versé au capital de fondation, a été repris pour payer les frais de ce volume. Nous avons pu ainsi ne pas surcharger notre budget ordinaire ; nous nous préoccupons, en effet, dans nos projets de publications, de ne pas nous laisser entraîner à des dépenses qui dépassent nos revenus, ni à engager vos capitaux à la légère.

Voici maintenant l'état des recettes et dépenses pour l'année écoulée :

RECETTES.

En caisse, solde créditeur	3.354 fr.	45
Cotisations	8.080	55
Souscription du ministère de l'Instruction publique	375	»
Ventes diverses par le dépositaire	1.226	20
Intérêts du capital de fondation	2.200	»
Total des recettes	15.236 fr.	20

DÉPENSES.

Impression du n° 55	1.210 fr.	»		
— — 56	1.128	»		
— — 57	1.018	»		
— — 58	1.040	»	4.396 fr.	»
Droits d'auteurs du n° 55	684 fr.	60		
— — 56	596	»		
— — 57	656	60		
— — 58	647	»	2.584	20
Impression du volume *Textes grecs* et honoraires			3.200	»
Assemblée générale et conférence			284	50
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint			2.400	»
Frais de bureau, impressions de bandes et enveloppes, gratifications			204	»
Encaissements : à Paris, 82 fr., au dehors, 38 fr. 20.			120	20
Distribution de cinq numéros et envois divers			500	»
Magasinage et assurance			150	»
Affranchissements et timbres d'acquit			167	20
Total des dépenses			14.006 fr.	10
A déduire des recettes s'élevant à			15.236	20
Reste un solde créditeur de			1.230 fr.	10

Cet excédant de recettes, sans être très élevé, est suffisant pour une Société littéraire. De plus, songez que, dans notre avoir, figure un ouvrage appelé à un certain succès, et que c'est un bon placement. Je souhaite à la Société d'en faire beaucoup de semblables.

M. Maurice Bloch, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1894 (voir plus loin, p. x).

M. Albert Réville fait une conférence sur les *Hérodes*.

Il est procédé à l'élection de dix membres du Conseil pour le renouvellement du tiers du Conseil et le remplacement de M. James Darmesteter, décédé. Sont élus à l'unanimité des suffrages exprimés :

MM. Abraham Cahen, grand rabbin, membre sortant ;
Albert Cahen, professeur agrégé des lettres, membre sortant ;
Rubens Duval, membre sortant ;
Mayer Lambert, professeur au Séminaire israélite, membre sortant ;
Sylvain Lévi, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Jules Oppert, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Salomon Reinach, conservateur-adjoint du Musée de Saint-Germain, membre sortant ;
Théodore Reinach, docteur ès lettres, membre sortant ;
Baron Alphonse de Rothschild, membre de l'Institut, membre sortant ;
Bickart-Sée, avocat à la Cour de Cassation.

Il est procédé ensuite à l'élection du président de la Société pour l'année 1895. Est nommé à l'unanimité M. Abraham Cahen.

ALLOCUTION

PRONONCÉE

A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

LE 19 JANVIER 1895

PAR

M. Théodore REINACH, président

Mesdames, Messieurs,

Notre paisible République — c'est de la Société des Etudes juives que je parle — ignore les crises présidentielles. Excepté quand le eu cruel de la mort vient déranger les prévisions humaines, chacun de nos présidents successifs arrive, sans hâte comme sans regret, au terme légal de ses fonctions. Avant de rentrer dans le rang, il reste alors à votre élu un double devoir à remplir : l'un, bien doux, celui de remercier du fond du cœur ses collègues de l'avoir placé à leur tête, l'autre, douloureux, mais consacré par une pieuse tradition, celui de rendre un dernier hommage aux confrères que la Société a semés sur sa route pendant l'année écoulée.

Cette liste funèbre n'est cette fois que trop longue. Parmi nos adhérents de Paris, M. Benel, M. J. Cohen, M. Eugène Klotz, M. Gubbay manquent à l'appel ; nous regrettons en M. Kespi, d'Alger, un des Israélites les plus estimés de cette ville. Trois savants étrangers, dont les noms étaient l'ornement de notre annuaire, se sont succédé rapidement dans la tombe au commencement de l'année dernière : Marco Mortara, rabbin de Mantoue, publiciste fécond, esprit libéral et généreux ; Joseph Perlès, rabbin de Posen, puis de Munich, à qui des travaux philologiques et historiques sur le judaïsme, dont plusieurs ont paru dans notre *Revue*,

avaient valu la plus honorable notoriété ; enfin, Alexandre Kohut, qui termina à New-York une carrière singulièrement active commencée en Hongrie, et dont le nom restera attaché à un labeur de bénédictin, l'édition monumentale de l'*Aroukh* de Rabbi Nathan. En même temps que ces maîtres, la Société pleure un jeune savant d'avenir qui promettait de marcher sur leurs traces : le Dr Zimmels, déjà connu par une solide monographie sur Léon l'Hébreu, l'auteur des *Dialogues d'amour*.

Que ne puis-je m'arrêter ici ! Mais il me reste, dans cette énumération funèbre, à prononcer le nom le plus illustre et le plus cher, celui du brillant érudit dont la mort a mis en deuil non seulement tous les orientalistes, mais tous les amis de la science et des lettres françaises. Le 19 octobre dernier, James Darmesteter suivait, à six ans d'intervalle, son frère Arsène, enlevé comme lui dans toute la plénitude du talent, dans toute la force de l'âge, si l'on ose parler de force devant cette frêle enveloppe d'où l'âme ardente semblait toujours prête à s'échapper. James Darmesteter avait été l'un des fondateurs de notre Société ; il fut notre collègue et notre collaborateur de la première heure ; il nous est resté fidèle jusqu'au bout ; mais son activité littéraire dépassait tellement le cercle des études juives et celui des études iraniennes, — la spécialité officielle qu'il s'était choisie —, sa vie si courte et si pleine s'est dépensée dans des travaux si variés de philologie, d'histoire, de critique, de haute philosophie politique et religieuse, qu'il faudrait, pour parler dignement de son œuvre, un cerveau aussi universel que le sien. Je me bornerai donc à relever dans cette physionomie si originale et si attachante deux traits particulièrement caractéristiques et particulièrement intéressants pour nous : son judaïsme et son patriotisme.

Israélite, Darmesteter l'était par sa naissance, par son éducation première, par la trace indélébile que laissent les habitudes de l'enfance et les influences du passé. Le judaïsme, où avait pris racine cette plante d'élite, lui a aussi donné les moyens de s'épanouir. On n'a pas assez dit, peut-être, que les qualités supérieures dont la nature avait doué les deux Darmesteter n'auraient jamais eu l'occasion de se développer et de trouver leur emploi si un pasteur clairvoyant, le grand rabbin Isidor, n'avait pas signalé le mérite précoce de ces deux enfants, si Arsène n'avait pas reçu au Talmud-

Tora le bénéfice d'une éducation à la fois substantielle et paternelle, si James n'avait pas pu profiter de la fondation d'un banquier philanthrope, qui lui a permis de faire, à l'Institution Springer, puis au Lycée Bonaparte, des études classiques couronnées par les plus brillants succès. Israël n'a jamais marchandé les sacrifices pour la culture intellectuelle de ses meilleurs enfants ; il en a toujours été récompensé.

Il peut être fier d'avoir produit James Darmesteter, et Darmesteter était fier de lui appartenir. Même lorsqu'il se fut détaché de toute croyance rigoureuse et de toute pratique extérieure, il resta profondément Juif par son âme idéaliste et plébéienne, passionnée pour tous les progrès et compatissante à toutes les souffrances ; par la simplicité de ses mœurs ; par la pureté de sa vie, que remplirent tout entière deux grands attachements, l'un pour son frère, l'autre pour l'exquise Moabite qui est venue s'asseoir à son foyer et ensoleiller ses dernières années. Jusqu'à la fin, la Bible fut sa lecture favorite ; il la retrouvait partout, même dans l'Avesta ; il se proposait d'en extraire une sorte d'anthologie, qui eût été certainement une des maîtresses œuvres de notre langue. Sa pensée était tellement imprégnée de l'esprit biblique, que, par une illusion touchante, il identifiait sa conception philosophique du monde avec la vieille religion de ses pères, ne faisant aucune différence entre le principe de l'unité divine et l'axiome de l'unité de force, entre le dogme du Messie et la croyance au progrès. Telle est l'idée inspiratrice de ceux de ses écrits qui touchent au judaïsme : le *Coup d'œil sur l'Histoire du peuple juif*, brillante et rapide synthèse qui n'eût pas déparé le frontispice de notre *Revue* ; l'*Etude sur les Prophètes d'Israël*, qui aurait pu être signée par l'un d'eux. C'est que, dans cet érudit de grande envergure, il y avait un poète, et poètes et prophètes sont frères :

Le poète en des jours impies
Prophétise des jours meilleurs ;
Il est l'homme des utopies,
Les pieds ici, la tête ailleurs.

Ce petit homme pâle, chétif et malingre, replié sur lui-même, d'une timidité qui aimait à s'abriter dans le silence ou à se masquer d'ironie, était vraiment un arrière-neveu des voyants d'Israël ;

il en avait hérité le style vibrant et sonore, sillonné d'éclairs qui entr'ouvrent d'infinies profondeurs, semé d'éclatantes images, qui saisissent par leur force ou charment par la fraîcheur candide des sensations qu'elles révèlent. Il en avait hérité aussi la hauteur du sens moral, l'honnête indignation contre la sottise et le vice, l'invincible confiance dans l'efficacité de la parole, la foi dans un avenir d'amour et de justice.

Mais, dans cette âme religieuse et croyante à sa manière, il y avait aussi un patriote, et un patriote tel que la France en a peu compté d'aussi sincères, d'aussi fervents, d'aussi désintéressés. Deux fois Français, puisqu'il était né au cœur de la Lorraine française, Darmesteter avait voué un culte presque mystique à la patrie de Jeanne d'Arc et de la Révolution, qu'il ne séparait pas plus que Gambetta dans sa large piété filiale. Cette patrie aimée, il ne se contentait pas de la servir en contribuant à l'éclat de sa littérature et au prestige de sa renommée scientifique, il voulut travailler plus directement à son relèvement moral, à la grande œuvre d'éducation politique d'où dépend essentiellement l'avenir des générations nouvelles. Sous le pseudonyme de « Lefrançais », il a publié un recueil de lectures patriotiques, qui vaut à lui seul tous les prétendus manuels d'instruction civique qu'ont fait éclore les derniers plans d'études.

Son testament littéraire, c'est encore l'amour profond de la patrie qui l'a dicté. Je veux parler de ce magnifique article de la *Revue de Paris*, où, après avoir résumé à grands traits, dans des pages d'une grande élévation, toute l'histoire de la France depuis vingt ans, il traçait, non sans une pointe de chimère, mais avec quelle chaleur de conviction et quelle hauteur d'éloquence ! le programme d'un parti vraiment national qu'il condensait dans cette devise : « Faire la paix politique, religieuse et sociale. » Ce sont ces traits et bien d'autres qui justifient l'appréciation portée sur notre ami par l'un des hommes qui l'ont le mieux connu et le plus aimé : « Darmesteter, écrit M. Gaston Paris, nous apparait bien comme un Juif français, double honneur de sa race et de sa patrie. Il nous montre ce que nous apporte d'énergie nouvelle dans ses meilleurs spécimens ce type inconnu aux âges précédents, et ce que peut donner de fleurs rares et de fruits imprévus la palme mystérieuse d'Israël entée sur le vieux chêne français. »

Contraste pénible! C'est à l'heure même où des écrivains de race, des penseurs et des savants éminents, un Gaston Paris, un Gabriel Monod, un Anatole France, un Max Müller, célébraient à l'envi les exemples et les leçons de ce fils d'Israël, c'est à cette heure qu'une presse indigne, prenant prétexte de quelques fautes individuelles — vraies ou supposées, — cherchait à jeter la suspicion sur le patriotisme comme sur la moralité de tous les Israélites français, soufflait la haine contre toute une classe de citoyens, et, dans notre malheureux pays, déjà si divisé, répandait, de gaieté de cœur, de nouveaux germes de discorde et de guerre civile. Et il se trouve un public assez aveugle pour se délecter à ce crime de lèse-patrie, un législateur assez imprévoyant pour le couvrir de sa protection libérale! Quand donc, arrachant le bandeau des formules, osera-t-on regarder la réalité en face? Quand reconnaîtra-t-on enfin qu'à semer le vent, on récolte la tempête? Faudra-t-il que le sang coule? Faudra-t-il que les bûchers s'allument?

Messieurs, je me suis laissé entraîner par mon sujet à sortir de ma compétence et de la vôtre. J'use une dernière fois de mon autorité de président pour me rappeler à la question. La Société des Etudes juives n'a pas à s'occuper des épreuves présentes du judaïsme, quelque poignant qu'en puisse être l'intérêt. Elle habite la sphère plus sereine de l'histoire, et c'est seulement en dissipant les erreurs accumulées sur le judaïsme d'autrefois qu'elle peut contribuer indirectement à réhabiliter ou à consoler le judaïsme d'aujourd'hui.

L'année qui vient de s'écouler n'a pas été stérile à cet égard. Notre spirituel secrétaire, que vous avez déjà plus d'une fois applaudi comme conférencier, vous analysera, tout à l'heure, comme il sait analyser, les savantes études publiées dans notre *Revue*. A nos deux tomes périodiques est venu s'ajouter, cette année, un gros livre d'étrennes, le Recueil des *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*. Le nom dont il est signé m'interdit de vous en parler plus longuement. J'ajouterai seulement qu'il s'annonce comme le premier volume d'une collection destinée, toutes proportions gardées, à être pour l'histoire juive ce que sont, par exemple, les *Monuments* de Pertz pour l'histoire d'Allemagne. Tout fait espérer que nous trouverons des collaborateurs pour cette œuvre de

longue haleine ; nous leur promettons, il est vrai, beaucoup de travail et peu de gloire, car c'est le sort de ces sortes de compilations d'être souvent utilisées et rarement citées. Mais la science collective n'est-elle pas, avant tout, une école de sacrifice ?

J'aurais voulu vous apporter encore un autre cadeau de nouvelle année : le décret accordant à notre Société la reconnaissance d'utilité publique ; mais, si cette négociation est en bonne voie, elle n'a pas encore abouti. Je l'ai trouvée enfouie dans les cartons de notre Société, je l'en ai fait sortir, elle est maintenant dans ceux du ministère. Vous expliquer pourquoi elle y séjourne serait vous initier plus qu'il ne convient aux arcanes de la bureaucratie française. Je laisse donc à mon honorable successeur le soin de couronner nos efforts et d'attacher son nom à une distinction qui ne sera pas sans effet sur notre prestige et nos finances. Ce n'est pas, j'en suis sûr, le seul titre qu'il acquerra à votre gratitude. M. Abraham Cahen — car, à cette heure, votre vote unanime a sans doute ratifié le choix du Conseil — était depuis longtemps désigné à nos suffrages par la constance de ses services, par son élégante et solide érudition, par l'expérience des hommes et des choses, acquise dans l'exercice prolongé du rabbinat et du professorat. Entre ses mains, l'avenir de notre œuvre ne saurait péricliter, et, en lui souhaitant la bienvenue, j'exprimerai un seul étonnement, c'est de l'avoir précédé dans ce fauteuil où j'aurais été flatté de le suivre. Permettez-moi aussi de me faire, dès à présent, l'interprète de vos sentiments envers l'éminent professeur qui nous prête ce soir le concours de son talent éprouvé. En applaudissant M. Albert Réville, comme il y a un an vous applaudissiez son fils, vous le remercierez à la fois de son instructive leçon et de la bienveillance si honorable qu'il témoigne à notre œuvre. Et vous n'oublierez pas de réserver une part de vos applaudissements à mon prédécesseur, M. H. Derenbourg, qui a, le premier, eu l'idée de cette conférence et m'a prêté son utile entremise auprès du conférencier, étendant ainsi bien au-delà du terme de sa présidence ses services envers la Société et ses droits à notre reconnaissance.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1894

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 19 JANVIER 1895

PAR M. MAURICE BLOCH, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Vous connaissez la comédie de Pailleron : *Le Monde où l'on s'ennuie*. On y reproche à un jeune savant, qui écrit des articles de revue, de ne pas y mettre assez de sérieux. Les articles sérieux, demande t-il, mais à quoi les reconnaît-on ? — A ceci, répond une dame fort spirituelle, qui lui montre une revue, dont pas une page n'est découpée. De méchantes langues ont prétendu qu'elle avait en main la *Revue des Études juives*. Je crois que cette dame, malgré tout son esprit, se trompait et confondait le genre sérieux et le genre ennuyeux. Ce sont choses de nature différente. La joie elle-même, la vraie joie, suivant l'expression d'un ancien, est chose sérieuse.

Si cela est, lisons la *Revue des Études juives* et ayons la joie au cœur. Pour moi, je l'avoue, ç'a été une impression consolante quand, laissant les journaux à la polémique malsaine et au style parfois plus malsain, je me suis reporté à ces pages, dont beaucoup sont des modèles de clarté, d'élégance et de sereine impartialité ! J'ai éprouvé un vif sentiment de gratitude pour tant de travailleurs, qui, au lieu de répondre à des injures faciles par des injures

plus faciles encore, ne parlent qu'au nom de l'éternelle vérité et apportent dans leurs écrits ces hautes qualités qu'un écrivain du XVIe siècle a si bien résumées dans ces deux mots : Science et Conscience.

Science et conscience ! Voilà bien la devise de notre Société. C'est un peu celle du Judaïsme lui-même. Je voudrais bien ajouter, de l'humanité. Je n'en ai vraiment pas le courage après avoir lu les *Réflexions* de M. Loeb sur les Juifs.

Je n'entreprendrai pas l'analyse de ce travail, qui forme cinq grands articles de notre *Revue* [1]. On n'analyse pas un pareil travail. On le lit, et l'on se sent meilleur après l'avoir lu. Meilleur, parce qu'on est parfois moins révolté de l'iniquité des uns, que saisi de pitié pour l'aveuglement et l'ignorance des autres. Meilleur encore, parce qu'on apprend, avec M. Loeb, à aimer son passé et à porter fièrement le nom d'Israélite. Quelle belle chose que la science quand on la fait servir, comme M. Loeb, à la défense d'une juste cause ! Mais non, ce n'est pas un plaidoyer qu'il a écrit, ce sont des pages d'histoire qu'il a laissées. On y trouve d'un bout à l'autre cette passion qui est le tout de l'historien, la passion de la vérité. Jamais de phrases, des faits. Pas de commérages, des documents puisés aux meilleures sources.

A ceux qui nous accusent de ne connaître que les finances et le commerce, M. Loeb oppose les statistiques de l'agriculture et de l'industrie, tout à notre honneur. A ceux qui nous reprochent de fuir la caserne et la vie des camps, M. Loeb cite les moniteurs de l'armée et les statistiques militaires. A ceux qui doutent de notre moralité, il mettra sous les yeux des statistiques criminelles. Il y a plaisir à s'arrêter à ces dernières, qui parlent en notre faveur avec une singulière éloquence. Vol, usure, récel, vagabondage, coups et blessures, faux serments, vous en trouverez chez nous, je ne dis pas comme chez tous les autres, mais beaucoup moins que chez tous les autres. Nous avons le droit de le dire : la moralité du Juif est supérieure. Et si l'on en veut la raison, c'est le cas de dire avec Alexandre Dumas : « Cherchez la femme ! » Prenez les crimes où

[1] T. XXVII. p. 1.

l'élément féminin joue son rôle : Infanticide, avortement, adultère, bigamie, la statistique donne 0 ou à peu près. De fougueux antisémites, qui l'ont étudiée à fond pour y chercher des éléments d'accusation, ont dû s'arrêter et proclamer hautement sur ce point la supériorité de la race juive. — Et ces délits d'ivresse qui entraînent tant d'autres avec eux ! Ils sont nuls ou presque nuls. Et là encore, si le Juif ne fréquente pas le cabaret comme les autres, c'est parce qu'il se plaît dans son intérieur, où sait le retenir une ménagère aimable et prudente. — Mesdames et Messieurs, le cabaret, la prison, l'hôpital tout se tient ici bas. C'est avec raison que M. Loeb cite les tableaux de mortalité et rappelle que la longévité est plus grande chez nous qu'ailleurs. Autrefois l'on aurait parlé de sorcellerie ; aujourd'hui l'on parle d'hygiène et de propreté, ces deux choses qui sont encore du ressort du ministre de l'intérieur, je veux dire la femme, à qui je vote, pour ma part, un ordre de jour de confiance tel que jamais assemblée politique n'en a voté à aucun ministère.

Il semble que devant les preuves entassées par l'érudition de M. Loeb, bien des préjugés devraient tomber. — Ce serait mal connaître l'humanité. Il en est du Juif comme de ce pauvre prince de Monaco dont il est question dans *Rabagas*. Vous connaissez la scène : « Tous mes actes sont dénaturés, travestis avec un art !... Exemple : Je me promène !... J'ai donc bien des loisirs !... Je ne me promène pas !... J'ai peur de me montrer !... Je donne un bal !... Luxe effréné !... Je ne donne pas de bal !... Quelle avarice ! — Des pétards à ma fête !... L'argent du peuple en fumée... Pas de pétards !... Rien pour le plaisir du peuple... Je me porte bien !... L'oisiveté !... Je me porte mal... la débauche... Je bâtis !... Gaspillage... Je ne bâtis pas... Et le prolétaire ?... Enfin, je ne puis plus ni manger, ni boire, ni dormir, ni veiller à ma guise que tout ce que je fais ne soit proclamé détestable, et tout ce que je ne fais pas... encore pire !... » Voilà la fiction avec Sardou. Voici la réalité avec Isidore Loeb : « Si le Juif est pauvre et déguenillé, on dit qu'il est avare. Si le Juif va en voiture et porte de beaux habits, on dit qu'il est orgueilleux et qu'il a de l'argent. Est-il financier ? on dit qu'il est incapable de faire autre chose. Se consacre-t-il à la science, à l'industrie ? on dit qu'il

veut tout envahir. S'il prétend faire taire les accusations lancées contre lui, on dit qu'il est présomptueux et que seul il entend être ménagé. S'il se tait et accepte la calomnie, on dit qu'il est lâche. — *Quo teneam vultus mutantem Protea nodo?* »

Je n'espère pas que les réflexions de M. Loeb seront lues partout. Puissent-elles, du moins, tomber sous les yeux de tous ceux qui s'intéressent au judaïsme ! Telle est la force du préjugé qu'il gagne parfois jusqu'à ceux mêmes qui en sont la victime ! Je sais nombre de coreligionnaires qui seraient fort étonnés si on leur disait que les Juifs n'étaient pas nés pour le commerce. M. Loeb le prouve très clairement. Il prouve bien des chose encore : je les résumerai d'un seul mot. Nous ne savons pas l'histoire. Histoire de France, histoire de l'Europe, tout est à refaire ! Un Michelet se chargera quelque jour de la tâche : il citera Graetz, Kayserling, Loeb, bien d'autres encore et, puisant à toutes les sources, il distinguera la source juive qui jaillit tous les jours plus claire et plus abondante !

En attendant, causons de choses plus modestes et laissons l'histoire générale pour l'histoire d'un individu, celle de ce pauvre Mantino[1] dont nous entretient M. Kaufmann. C'est pitié de voir Mantino, un illustre médecin de la Renaissance, dont les soins sont réclamés par des rois, des princes et des princesses, se débattre misérablement, pour obtenir quoi ? La permission de sortir à Venise autrement qu'avec le chapeau jaune imposé aux Juifs. Mantino demandait l'autorisation de porter la barrette noire, comme ses confrères. — Cette barette est l'objet de démarches, de délibérations, de négociations diplomatiques interminables ! Enfin, la permission est accordée... pour deux mois; puis prolongée de deux mois encore ; puis encore prolongée d'autant. Quant à obtenir une permission définitive, impossible. La situation du Juif doit demeurer précaire. Peut-être Mantino en serait-il pourtant sorti si le roi d'Angleterre n'avait pas divorcé avec sa femme. Vous vous demandez sans doute quel rapport il peut y avoir entre le chapeau d'un Juif et le divorce d'un souverain d'Angleterre ! Voici :

Henri VIII d'Angleterre avait épousé Catherine d'Aragon. Vingt

[1] T. XXVII, p. 30.

ans après son mariage, ce mari fort scrupuleux se rappela que sa femme était sa belle-sœur et que cette union était condamnée par l'Eglise. Le pape, par égard pour le puissant Charles-Quint, oncle de la mariée, se montrait peu disposé à casser le mariage. Henri VIII, pressé d'épouser la belle Anne de Boylen, voulut appuyer sa demande de tous les textes bibliques, et, à cet effet, il s'adressa aux Juifs les plus savants. Mantino était du nombre. De là toutes sortes de démêlés qui forcèrent notre médecin à quitter Venise. Il y revint plus tard, mais nous n'avons que peu de renseignements sur le reste de sa vie. Et, à ce propos, M. Kaufmann observe avec raison que la littérature juive est assez pauvre en biographies et en mémoires. Que de choses intéressantes n'apprendrions-nous pas si nos savants juifs d'autrefois, mêlés à d'importants événements, appelés comme médecins auprès des grands de la terre, avaient consigné par écrit tout ce qu'ils ont vu et entendu dans les cours ! j'entends les cours princières. Nous savons cependant que, lors de son deuxième séjour à Venise, Mantino obtint l'autorisation de porter la barrette pour une durée de deux ans.

Mais de quoi se plaignait-il vraiment ce Mantino? Heureux encore nos savants juifs quand on se contentait de leur imposer un chapeau jaune. On aurait bien pu aller jusqu'à les coiffer d'un bonnet d'âne. En effet, s'il faut en croire M. Fagnan [1], dans sa notice sur *le signe distinctif des Juifs au Maghreb*, c'est bien quelque chose d'approchant que portaient nos ancêtres du Maroc. Le sultan Abou Yousouf, dit M. Fagnan, ordonna aux Juifs de porter une calotte de la plus vilaine forme, qu'on aurait prise pour un bât et qui descendait jusqu'au dessous des oreilles ! Comme il a dû regretter de ne pouvoir leur allonger ces dernières ! Il est vrai que les Chrétiens n'étaient guère mieux traités ; ce n'est pas une consolation. Plus tard on revint sur la mesure, mais il fut toujours ordonné — aux Juifs comme aux Chrétiens — de porter des coiffures et des vêtements d'une autre couleur que celle des Musulmans.

Et en cela ces derniers demeuraient fidèles à leurs doctrines. Comme le démontrera M. Goldziher [2], dans l'étude qu'il nous envoie,

[1] T. XXVIII, p. 294.
[2] T. XXVIII, p. 75.

les Musulmans semblent avoir pris surtout comme règle de conduite de se distinguer des autres. Si l'on demande pourquoi tel usage est en honneur chez eux, nous pouvons répondre hardiment : « C'est parce qu'il n'est pas en honneur chez nous ! » Tout le monde sait qu'ils ont l'habitude de marcher très vite aux enterrements, même de courir. Pourquoi ? Parce que les Juifs vont lentement. Nombre de leurs pratiques religieuses n'ont pas d'autre cause. Mahomet, en butte aux railleries des Juifs, rompit entièrement avec eux, et s'appliqua, dès lors, à faire, en toute chose, le contraire de ce que faisaient les sectateurs de Moïse ! Il paraît même (oh ! mais j'en laisse toute la responsabilité à M. Goldziher), il paraît que Mahomet défendit aux femmes musulmanes de porter des faux chignons, parce que c'est l'habitude des femmes juives. On dit que le kalife Mouawiya, ayant mis la main sur un faux chignon, fit tonner du haut de la chaire à Médine contre cette coutume et fit exposer le corps du délit. — Etait-ce le chignon sans la femme ? Etait-ce la femme sans le chignon ? — Il ne m'en souvient vraiment plus.

Ce sont peut-être là des puérilités, mais qui ont leur importance. Elles dénotent, comme nous dirions aujourd'hui, un état d'âme, mieux que ne le ferait la plume de Paul Bourget lui-même. Faire autrement que les autres ! Combien de révolutions politiques, religieuses et littéraires n'ont jamais eu d'autre motif ! Et plût à Dieu que l'humanité eût borné son besoin de changement à des pratiques inoffensives et à des usages bizarres, sans violer les lois éternelles de la clémence et de la justice ! Là il n'y a que trop d'uniformité. Uniformité quant au but visé, mais grande diversité pour les moyens employés. Nous en trouvons de nouvelles preuves dans les études de M. Kayserling, de M. Popper, de M. Schweinburg-Eibenschitz.

M. Kayserling, qui connaît si bien l'histoire des Juifs d'Espagne, nous apporte des notes fort intéressantes sur les Juifs de Barcelone et de Saragosse [1]. M. Kayserling excelle dans ces courtes monographies qui donnent parfois la clef de grands événements historiques. Tous les faits qu'il cite méritent d'être rapportés

[1] T. XXVIII, p. 109.

et prêtent à des réflexions qu'il serait trop long de développer ici. Je ne dis rien du travail de M. Popper [1], qui n'a publié que la première partie jusqu'ici. J'en extrais toutefois un passage qui montre combien les Juifs étaient reconnaissants vis-à-vis de ceux qui leur témoignaient quelque bon vouloir. L'empereur Ferdinand II s'était montré favorable à leur cause ; il arrive à Prague le 11 avril 1623. Voici le cortège solennel organisé par les Juifs en l'honneur du souverain. Peut-être aurais-je dû demander à M. le Président l'autorisation d'éclairer par des projections lumineuses cet extrait de l'étude de M. Popper : « En tête marchaient trois jeunes filles, dont une jouait du violon, la seconde du luth, et la troisième de la guitare. Elles étaient suivies de Juifs marchant en rangs et revêtus de leurs habits du sabbat. Ensuite venaient les bouchers juifs, vêtus de blanc, portant deux bannières, sur chacune desquelles montés deux petits garçons. Ils étaient suivis du rabbin, portant sur son bras le rouleau de la loi. Derrière lui, plusieurs Juifs portaient un baldaquin sous lequel on avait placé la table des dix commandements. Les écoliers juifs chantaient des cantiques et l'un d'eux portait un tableau d'argent sur lequel était inscrite en lettres d'or une adresse d'hommage à l'empereur... »

De Prague à Wiener-Neustadt, il n'y a qu'un pas. Entrons-y avec M Schweinburg-Eibenschitz [2], qui, à différentes reprises, nous a servi de guide pour les Juifs de Styrie, de Carniole, de Carinthie. Il paraît qu'on ne se contentait pas de parquer les Juifs dans les Ghettos. On les parquait encore dans les registres des Contributions. De là ces livres fonciers particuliers aux Juifs et étudiés par M. Schweinburg-Eibenschitz. J'y renvoie les curieux. Mais j'ose insister sur certaines inscriptions relevées par notre collaborateur sur les tombeaux. Elles n'ont rien de la platitude et de la banalité qu'on a tant de fois rappelées à propos des cimetières de Paris ou de province. Surtout les épitaphes consacrées aux femmes sont imprégnées d'un parfum de poésie qui n'a rien perdu de sa fraîcheur depuis des siècles. Jugez-en : « Je pleure en silence et je gémis en secret et j'éveille ma douleur pour pleurer amèrement le

[1] T. XXIX, p. 127.
[2] T. XXVII, p. 106.

joyau que j'ai perdu, mon épouse Hannah, fille de Rabbi Jacob, partie pour l'autre monde le 25 siwan, le mardi, en l'an 5046. »

En voici une autre :

« Filles de la grâce, entonnez des élégies, car l'épouse a quitté la maison. Répandez des plaintes en chœur ; laissez couler vos larmes de sorte que la postérité pleure encore au sujet de ce que nous perdons, dame Tirnke, fille de Rabbi Isaac, épouse de Rabbi Jonah, qui mourut le 24 Heschwan 5111. »

Vraiment l'on se demande avec curiosité quelles étaient ces femmes de rabbins, ces filles de rabbins, qui ont inspiré à leurs maris ou à leurs pères de si gracieuses élégies. — Pourtant ne nous en étonnons pas. Le Juif a toujours eu au plus haut degré le culte du souvenir. Autant et plus que personne nous gardons le respect des morts. C'est là une pieuse habitude à laquelle nous sommes plus fidèles que jamais. Comme le fait observer M. Israël Lévi, la fidélité à la mémoire des parents devient aujourd'hui une sorte de religion qui éclipse l'autre. Mais comment est-elle née, cette religion ? D'où nous viennent ces traditions ? Cette croyance en l'intervention des vivants en faveur des morts nous est-elle particulière ou bien avons-nous emprunté nous-mêmes l'idée aux autres ? M. Israël Lévi a porté son attention sur cette question et il a écrit un article fort intéressant : la commémoration des âmes dans le Judaïsme [1]. — Ces aumônes, ces prières qui prennent une si grande place dans nos anniversaires de deuil, ne se sont pas établies sans résistances ni sans protestation. Ce culte mortuaire n'est venu qu'assez tard chez les Juifs, qui l'ont pris aux chrétiens, qui eux-mêmes l'ont tiré des apocryphes juifs. — Quant à la cérémonie de la commémoration célébrée avec tant d'éclat au jour du Kippour, elle rappelle un événement tragique : le sang de nos martyrs tombés pendant les croisades. Plus tard, des martyrs on passa aux grands bienfaiteurs ; des grands bienfaiteurs aux petits, puis un peu à tout le monde. Somme toute, c'est le suffrage universel appliqué au *Hascarat neschamot !*

Voici une question assez obscure que M. Israël Lévi a cherché à élucider [2] : le 15 août 1652, la compagnie des fripiers de la Tonnel-

[1] T. XXIX, p. 43.
[2] T. XXVII, p. 180.

lerie, revenant de garde, passait près de Saint-Eustache quand un jeune homme nommé Bourgeois s'écria : « Voilà la synagogue ! » La compagnie des fripiers se vengea cruellement de l'imprudent Bourgeois. Il fut mis à mort, non sans avoir souffert de longues tortures d'abord. Cette affaire fit grand bruit : la presse d'alors s'en mêla : gazettes rimées, pamphlets, mémoires étrillèrent de la belle façon..... les Juifs. Et c'est ici que les choses se brouillent : Pourquoi ce déchaînement contre les Juifs alors qu'il n'y en avait ni à Paris, ni dans l'Ile-de-France, ni plus loin ? Pourquoi cette expression : « Voilà la synagogue ! » — Autant de problèmes que M. Israël Lévi cherche à résoudre et où il propose des explications fort ingénieuses et fort vraisemblables.

Faut-il affirmer pourtant d'une façon absolue qu'on ne connaissait alors les Juifs que de réputation ? Je trouve dans le grand épistolier Balzac une lettre assez curieuse. L'auteur y mêle des souvenirs d'histoire sainte, puis il ajoute : « J'ai voulu vous faire voir en passant que j'étudiais en hébreu et que je savais me servir de façons de parler de quelques Rabbins de ma connaissance. » Cette lettre est du 16 janvier 1639. — Quels étaient ces Rabbins dont parle Balzac ? Où s'est-il rencontré avec eux ? Je n'examine pas la question ce soir, parce que... j'allais dire parce que je ne la sais pas. Je le dirais même si nous étions en petit comité. Mais ayant l'honneur de parler devant une assemblée nombreuse et choisie, laissez-moi ménager mon amour-propre et vous faire croire que je ne veux pas retarder l'heure de la conférence.

Puis il est encore d'autres questions intéressantes à rappeler :

M. Büchler[1] nous raconte la conspiration de R. Nathan et de R. Méïr contre le patriarche Simon ben Gamaliel. Simple question d'étiquette en apparence, mais querelle curieuse, et sous laquelle se cachent de sérieuses rivalités de tribus à tribus. — M. Salomon Kahn nous apporte des documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge[2].

M. Bauer[3] nous rappelle les démêlés des Juifs d'Avignon avec le

[1] T. XXVIII, p. 60.
[2] T. XXVIII, p. 118.
[3] T. XXVIII, p. 263.

vice-légat Mgr Aquaviva, à propos d'un emprunt forcé fait sur les Juifs pour entretenir les troupes du maréchal de Belle-Isle. — L'emprunt, qui était de 80,000 livres, fut fait en 1746. — En 1758, on remboursa 2,800 livres; le reste, comme aurait dit le poète Marot,

A payer (sans usure, il s'entend)
Quand on verra tout le monde content. —

M. Kaufmann, dont nous avons déjà parlé, nous fait connaître cette noble famille de Pise [1], que l'on aimerait connaître mieux encore. Surtout ce Yehiel de Pise. dont la mort a été déplorée dans une élégie d'un élan puissant et d'un souffle vraiment poétique : « Les sept planètes, les douze constellations, toute l'armée céleste, les esprits des sphères se ruent au combat, se disputant la gloire de recueillir l'âme de Yehiel de Pise. ».

Planètes et constellations n'en ont certes pas fait autant pour l'âme de cet aventurier de Langallerie dont M. Kaufmann [2] rappelle les singulières relations avec les Juifs, notamment avec Abraham Susskind d'Amsterdam. Le marquis de Langallerie, ancien lieutenant-général de Louis XIV, rêva de lever une armée chez les Turcs, d'emprunter de l'argent chez les Juifs, de chasser le pape et de fonder une religion nouvelle. — Jeté en prison, le général en chef de la Nouvelle Théocratie du Verbe divin a sans doute, sur la paille humide, songé avec regret à cette maison qu'il avait organisée sur le papier et dont il avait réglé les plus petits détails avec une prévoyance digne de Gargantua : 1 maître suprême d'hôtel, 1 suprême cuisinier, 6 chefs de cuisine, 6 aides de cuisine, 16 servantes de cuisine avec 24 marmitons, 6 blanchisseuses... Mais que diable! allait faire dans cette galère le modeste et savant A. Susskind, beaucoup mieux fait pour l'étude que pour l'intrigue?

Sous ce titre « Problèmes historiques [3] », M. Oppert nous présente une série de savantes considérations. J'avoue que la science me gêne toujours un peu quand elle s'acharne sur ces gracieuses

[1] T. XXIX, p. 142.
[2] T. XXVIII, p. 193.
[3] T. XXVIII, p. 32.

légendes où le cœur et l'imagination trouvent leur compte. M. Oppert nous rappelle d'abord ce qu'il nous avait déjà dit, que Judith, notre Charlotte Corday juive, n'a jamais existé. Tout est absurde dans cette jolie fiction : jamais ville ne s'est appelée Bethulie ; jamais capitaine assyrien ne s'est appelé Holopherne ; jamais Juive ne s'est appelée Judith. M. Oppert veut bien nous accorder Esther, mais avec quel mari, mon Dieu ! On s'en doutait, oui, ce magnanime Assuérus est bien ce fou de Xerxès, despote orgueilleux et mari volage. O philologie, chronologie, archéologie !

> Cette Esther, l'innocence et la sagesse même
> Que je croyais du ciel les plus chères amours,

l'Esther de Racine, l'Esther de Saint-Cyr, n'est donc que la servile maîtresse d'un harem asiatique ! — Et dire que, comme rapporteur, je suis obligé de savoir gré à M. Oppert de m'enlever jusqu'à ma dernière illusion ! — Je suis plus à mon aise pour le louer de la science qu'il déploie pour établir la date de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor. J'espérais que M. Oppert, pour qui la chronologie n'a aucun secret, trouverait moyen de reporter au mois de décembre, où les jours sont si courts, ce long jeûne d'Ab qui tombe au mois d'août. — Mais non, vérification faite, c'est bien au mois d'août que s'est produite la catastrophe. M. Oppert le dit : Jeûneurs de Tamouz et d'Ab, inclinez vous !

Messieurs, si le ciel m'avait gratifié d'une belle-mère et que je lui eusse promis pour ses étrennes les romans de Gyp, j'avoue qu'elle aurait raison de me quereller si je lui apportais en place le livre de l'Algèbre et le problème des asymptotes de Simon Motot [1]. Ce travail, que nous remet M. Sacerdote, est d'une lecture un peu aride, il faut le reconnaître. C'est de la haute école algébrique, où, pour ma part, je ne saurais me risquer sans danger. Et toutefois, tandis que je fais ces réflexions, ma pensée se reporte à cinq siècles en arrière, et, au fond d'une ruelle étroite, dans un sombre taudis, il me semble voir un pauvre Juif qui, rentrant chez lui, les vêtements peut-être en lambeaux, le visage humide des crachats de la

[1] T. XXVII, p. 91.

foule, cherche les distractions de ses douleurs dans les plus hautes spéculations de la pensée et trace sur le papier ces courbes et ces perpendiculaires où nous jetons un regard distrait !

Sachons gré à M. Sacerdote et à quelques autres de s'occuper de pareils travaux. C'est en multipliant de telles recherches, en mettant au jour de semblables documents, fussent-ils cent fois plus arides encore, qu'on établira sûrement quel a été le rôle des Juifs dans le mouvement scientifique des siècles passés. Quelle a été leur part d'imitation ? Quelle a été leur part d'originalité ? Tirons de leur poussière nos vieux calculateurs, mathématiciens, géomètres, astronomes, et peut-être verra-t-on que les Christophe Colomb et les Vasco de Gama, en élargissant le vieux globe terrestre, les Képler et les Copernic en lisant dans les sphères célestes, n'ont été que les metteurs en œuvre plus heureux des idées déjà écloses dans les cerveaux des Ghettos ! — Ce sera l'honneur de la Société des Etudes juives d'avoir amassé les matériaux avec lesquels on élèvera le monument. Pour ce soir, laissez-moi rappeler le nom de Simon Motot, et donnez, avec moi, à ce pauvre oublié un souvenir de reconnaissance et de respect, au nom de cette science qu'il a aimée et qui a été sa seule joie et son seul orgueil peut-être en ce monde.

En dépit de leurs difficultés, les équations algébriques de Simon Motot sont peut-être d'une solution moins malaisée que telles questions soulevées par l'étude du Sèfer Yecira [1]. — Qu'a voulu dire l'auteur de cette cosmologie mystique, qui prétend expliquer le système du monde par des similitudes de nombres et des jeux de mots? Et, d'ailleurs, quel est l'auteur de ce livre ? A quelle date aurait-il été composé ? Que peut-on tirer, à cet égard, de la linguistique d'une part, et de l'autre, de l'analogie de la doctrine avec les livres clémentins et la théologie gnostique en honneur au IIe siècle ? Problèmes délicats qui ne rebutent ni la patience ni la sagacité de notre distingué collaborateur M. Epstein. — Dans le domaine de la philologie, de la grammaire, de l'exégèse, je signalerai les explorations savantes de MM. Castelli [2], Immanuel

[1] T. XXVIII, p. 95.
[2] T. XXVIII, p. 212.

Löw [1], Lambert [2], Bank [3], Gunzbourg [4], Neumann [5], de l'infatigable M. Bacher [6]. J'en passe et des meilleurs. C'est encore une exploration où nous convie M. le lieutenant-colonel Marmier [7], dans ses nouvelles notes sur la Palestine, pays qui s'imposera toujours à la curiosité du voyageur, comme la Bible elle-même s'imposera toujours à la curiosité du critique. Ce n'est pas sans raison que la *Revue des Études juives* consacre tous les ans une grande place à la Bibliographie [8]. Ces petites lignes serrées, jetées en caractères minuscules à la fin des volumes, sont une mine précieuse de renseignements, mine qui va toujours s'agrandissant grâce aux efforts de MM. Blau, Bacher, Israël Lévi.

Le conférencier m'en voudra-t-il si je lui prends quelques instants encore pour rappeler ce beau travail inséré dans notre *Revue*, et que nous avons eu le plaisir d'applaudir ici même, l'Apocalypse de M. Jean Réville [9] ! J'avoue qu'avant d'avoir entendu la conférence de M. Réville, je ne savais guère, pour ma part, ce que c'est qu'une Apocalypse. Tout au plus me rappelais-je avoir lu jadis dans Littré : « Style d'Apocalypse, style obscur. » Quelle n'a pas été ma surprise d'être inondé de lumière quand je m'attendais à une soirée ténébreuse ! Vraiment il faudrait changer la glose de Littré et mettre désormais : « Clair comme l'Apocalypse, » bien entendu, l'Apocalypse expliquée par M. Jean Réville.

J'arrive à la dernière publication de notre *Revue*. Je n'en parlerai pas, mais c'est pour moi un devoir de nommer l'auteur : il s'agit de mon prédécesseur, M. Vernes. J'ai le sentiment de n'avoir pas apporté dans mon rapport sa solide érudition et sa compétence des choses juives. Ai-je du moins réussi à vous donner une idée suffi-

[1] T. XXVII, p. 239.
[2] T. XXIX, p. 148, et t. XXVIII, p. 281.
[3] T. XXIX, p. 91.
[4] T. XXVIII, p. 186.
[5] T. XXVII, p. 250.
[6] T. XXVIII, p. 287. t. XXIX, p. 150, t. XXVII, p. 141.
[7] T. XXIX, p. 27.
[8] T. XXVII, p. 150, t. XXVIII, p. 149, t. XXVIII, p. 299.
[9] T. XXVII, *Actes et conférences*, p. 1.

sante des publications de notre Société et à vous intéresser à ses travaux ?

Je disais, en commençant, qu'il fallait lire la *Revue des Études juives*, la joie au cœur. Mais lire cette *Revue* est aujourd'hui un devoir, plus même qu'un devoir, une nécessité. Il y a quelques années, un autre de mes prédécesseurs, M. Théodore Reinach, terminait un de ses rapports si éloquents et si lumineux par une pensée peu consolante, mais fort juste. Il se demandait si nous n'étions pas en train de retourner au moyen âge. Les choses ont-elles beaucoup changé depuis ? Je crains que non. Plus que jamais nous avons à lutter contre le préjugé. Mais comment lutter si ce n'est en faisant toujours plus de lumière. Pour cela, connaissons notre histoire et notre littérature et lisons la *Revue des Études juives*. Il n'est pas jusqu'aux discussions grammaticales, en apparence si frivoles et si subtiles, qui n'aient leur importance. Une lettre parfois, une seule à la place d'une autre, et la face du monde est changée. — Savez-vous pourquoi les Juifs faisaient l'usure au moyen âge ? Parce qu'ils y étaient forcés par les Chrétiens. — Pourquoi ceux-ci ne travaillaient-ils pas pour leur propre compte ? — Ils croyaient la chose défendue par leur religion. — Erreur ! vous dira M. Théodore Reinach. Erreur d'un mot ! Erreur d'une petite préposition : Comprenez ἀντελπίζοντες au lieu d'ἀπελπίζοντες, et les Chrétiens feront l'usure eux-mêmes et ils laisseront les Juifs tranquilles, et les siècles succèdent aux siècles sans persécutions peut-être.

Devant de si grosses conséquences découlant de si petits faits, étudions, étudions encore et ayons foi dans l'avenir. Il en sera du Juif comme de ce Spinosa [1], dont M. Worms nous a si éloquemment retracé le souvenir. Lui aussi a été honni, vilipendé. Aujourd'hui ses détracteurs sont rentrés dans l'ombre ; et lui, le pauvre proscrit d'Amsterdam, il revit dans le bronze et le marbre et sa gloire est chantée par les poètes. La vérité est lente à venir. Elle a le temps d'attendre et elle attend parce qu'elle nous survit à tous et qu'elle est immortelle.

---

[1] T. XXVIII. *Actes et conférences*, p. XLI.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 22 FÉVRIER 1894.

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

M. le Président adresse ses remerciements au Conseil et à l'Assemblée pour l'honneur qu'ils lui ont fait en l'appelant à présider leurs travaux. Il souhaite la bienvenue aux nouveaux membres du Conseil.

Il est procédé à l'élection des membres du Bureau. Sont nommés :

MM. Abraham Cahen et Vernes, *vice-présidents* ;
Maurice Bloch et Lucien Lazard, *secrétaires* ;
Moïse Schwab, *trésorier.*

Sont élus membres du Comité de publication :

MM. Hartwig Derenbourg, J.-H. Dreyfuss, Zadoc Kahn, Lehmann et Salomon Reinach.

Le Conseil décide de faire tirer à part les *Réflexions sur les Juifs* d'Isidore Loeb.

Le Conseil reverra à la prochaine séance la liste des échanges consentis par la Société.

SÉANCE DU 10 MAI 1894.

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

Est ratifié l'échange de la Revue avec les Sociétés et publications suivantes : *Polybiblion*, *Revue historique*, *Archeologia christiana*, *Smithsonian Institut de Washington*, *Bibliothèque de l'Ecole*

des Hautes-Etudes, *Journal Asiatique*, *Scotish Review*, *Monatsschrift*, *Académie royale d'histoire de Madrid*, *Jewish publication Society of America*, *Theolog. Literaturzeitung*, *Institut de France*.

Le Conseil décide qu'à l'avenir, des annonces pourront être insérées sur la couverture de la Revue, à la condition qu'elles aient été agréées par l'administration. Le prix de l'insertion est fixé à 30 francs par page.

M. Schwab fait une communication sur un monogramme.

SÉANCE DU 28 JUIN 1894.

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

M. Lucien Lazard, sur la demande du Conseil, annonce qu'il pourra faire une conférence, le 17 novembre, sur le *Miracle de la rue des Billettes*.

M. Abraham Cahen s'enquiert des causes qui arrêtent la reconnaissance d'utilité publique de la Société.

Il est répondu que les retards sont imputables, en partie, à la rédaction des comptes rendus financiers qui, jusqu'ici, omettaient les recettes provenant du revenu du capital. Cette omission a été réparée dans le dernier rapport lu par le Trésorier.

M. le Président entretient le Comité de quelques problèmes de détail soulevés par certains passages des textes latins et grecs qu'il publie.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Buchler et Perlès, présentés par MM. Théodore Reinach, Zadoc Kahn et Israel Lévi.

SÉANCE DU 25 OCTOBRE 1894.

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

M. Lazard donne quelques détails sur sa conférence, dont la

date est définitivement fixée au 24 novembre. Sujet exact : *Une légende parisienne, le Juif de la rue des Billettes.*

M. le Président annonce que le volume des *Textes latins et grecs relatifs au Judaïsme* paraîtra à la fin du mois de décembre.

Sur la proposition du Président, le Conseil décide de publier une traduction française des œuvres de Josèphe.

Sont reçus membres de la Société :

MM. George Alexander Kohut, Ossovetsky, et Gustave Sacerdote, présentés par MM. Zadoc Kahn et Israel Lévi.

SÉANCE DU 1er DÉCEMBRE 1894.

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

Le Conseil décide de confier à M. Leroux, libraire, la vente du volume des *Textes*. Un traité avec cet éditeur est adopté.

Le prix de l'exemplaire est fixé à 10 francs. Les membres de la Société qui souscriront à cet ouvrage avant le 1er juillet 1895 auront droit à une réduction de 50 0/0. Les frais de port seront à leur charge.

M. le Président propose de hâter la publication de la traduction de Josèphe. Plusieurs candidats se sont offerts pour ce travail. Il est décidé qu'il pourra être fait appel à la collaboration de plusieurs savants. La direction du travail est confiée à M. Théodore Reinach.

SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1894.

Présidence de M. Théodore Reinach, *président.*

M. le Président donne lecture d'une lettre de remerciements adressée par Mme James Darmesteter en réponse aux condoléances qui lui ont été exprimées par écrit par le Conseil.

M. Mayer, rabbin, annonce, dans une lettre, que l'état de sa

vue l'oblige à se séparer du Conseil, dont il ne pourra plus suivre les séances. Le Conseil, sur la proposition de M. le Président, insistera auprès de M. Mayer pour le faire revenir sur sa détermination, en l'assurant qu'il sera toujours honoré de le compter parmi ses membres.

M. le Président présente le *Recueil de textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme*. Il adresse un hommage de reconnaissance à ses deux collaborateurs, M. Camille Bloch et Ephraïn Michel, ce dernier ravi trop tôt à la science et aux lettres. Il remercie également de leur concours MM. Zadoc Kahn et Israel Lévi.

M. Vernes se fait l'interprète du Conseil en exprimant à M. Th. Reinach la gratitude de la Société pour la belle publication dont il a pris l'initiative et la direction.

M. le Président annonce que M. Albert Réville, professeur au Collège de France, est disposé à faire une conférence, à l'Assemblée générale, sur les *Hérodes*.

Il remercie en même temps M. Lazard de la conférence qu'il a bien voulu faire et qui a obtenu un si vif succès.

M. Maurice Bloch est chargé de présenter le rapport sur les publications de la Société.

La date de l'Assemblée générale est fixée au 19 janvier 1895.

Le Conseil décide que le prix de vente des *Réflexions sur les Juifs* sera de 3 fr. 50. L'éditeur en sera Mme Darlacher.

Le Conseil adopte pour l'ouvrage de M. Gross le titre de *Gallia judaica, dictionnaire géographique de la France rabbinique au moyen-âge*. Ce travail, qui sera de plus de 700 pages gr. in-8°, paraitra dans le courant de l'année 1895. Il comprendra de nombreux *indices*, qui en feront un très utile instrument de travail.

Est reçu membre de la Société :

M. Gabriel Weil, présenté par MM. Théodore Reinach et Salomon Reinach.

SÉANCE DU 31 JANVIER 1895.

Présidence de M. Abraham Cahen, *président.*

M. le Président remercie le Conseil et la Société du témoignage de confiance qu'ils lui ont conféré en l'appelant à la direction de leurs travaux. Il exprime, au président sortant, M. Th. Reinach, la reconnaissance de la Société pour son dévouement à l'œuvre commune. Il le prie de continuer à donner, en particulier, son concours précieux pour les démarches à faire en vue de la reconnaissance d'utilité publique de la Société.

M. Vernes loue M. Th. Reinach de sa belle publication : c'est un travail qui fait honneur à la Société et qui ouvre dignement la série des publications qu'elle s'est proposées.

Le Conseil décide d'accorder au prix de faveur plusieurs exemplaires du *Recueil des textes* aux sociétaires qui en feront la demande.

M. Vernes exprime sa satisfaction de voir le Collège de France attribuer de nouveau une place importante aux études sémitiques. A côté des chaires d'hébreu et d'épigraphie sémitique, elle vient de créer celle des langues et des littératures araméennes. La Société des Etudes juives ne peut que se féliciter de la sollicitude des pouvoirs publics pour ces hautes sciences. Le Conseil est heureux du choix qu'ils ont fait, pour cette chaire nouvelle, d'un de ses membres, M. Rubens Duval.

Il est procédé à la nomination du bureau.

Sont élus :

MM. Salomon Reinach et Vernes, *vice-présidents* ;
M. Bloch et Lazard, *secrétaires* ;
M. Schwab, *trésorier*.

Sont nommés membres du Comité de publication :

MM. H. Derenbourg, J. H. Dreyfuss, Zadoc Kahn, J. Lehmann et Th. Reinach.

M. Schwab propose d'incorporer, à l'avenir, le budget extraordinaire dans le budget ordinaire en imputant à l'exercice annuel les dépenses des publications autres que celles de la *Revue*.

Cette proposition est adoptée.

M. Zadoc Kahn demande que le compte-rendu financier de l'année écoulée soit dorénavant communiqué au Conseil avant d'être présenté à l'Assemblée générale. *Adopté.*

Il est décidé également que, au commencement de chaque exercice, le budget de l'année sera voté par le Conseil et que les publications extraordinaires ne seront entreprises que suivant les ressources ordinaires de la Société.

Sont reçus membres de la Société :

Mlle Julie Loeb, MM. le lieutenant-colonel Marmier, Moriz Popper, Grunwald, Oppenheim, Ditesheim, présentés par MM. Zadoc Kahn, Th. Reinach, Schwab et Israel Lévi.

M. Vernes fait une communication sur la mer intérieure de la Palestine.

SÉANCE DU 28 MARS 1895.

Présidence de M. Abraham Cahen, *président.*

L'ordre du jour appelle l'établissement du budget pour l'année 1895.

M. Schwab, trésorier, dresse le tableau des recettes et dépenses éventuelles. Ces recettes s'éleveront à 14,000 francs et les dépenses à 11,500. La charge revenant à la Société dans les frais d'impression et de traduction de la *Gallia judaica* de M. Gross sera d'environ 4,500 francs. Il y a lieu de tenir compte de 1,000 francs de souscriptions recueillies déjà par l'auteur. Avec les recettes probables de la vente de cet ouvrage et de celle du *Recueil des textes grecs et latins*, le budget sera donc en équilibre.

Il est décidé que les sociétaires auront droit à une réduction de 25 0/0 sur le prix de l'ouvrage de M. Gross.

Le Conseil s'entretient d'un projet de réédition des appels, mémoires et brochures de toute sorte publiés pendant la Révolution, par les Juifs, pour obtenir leur émancipation.

Les Secrétaires :

Maurice Bloch et Lucien Lazard.

Le gérant,

Israel Lévi.

VERSAILLES, CERF ET Cie, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

SA'ID B. HASAN D'ALEXANDRIE

I

M. Steinschneider a consacré une monographie spéciale [1] aux ouvrages mahométans qui combattent les livres saints des Juifs et des Chrétiens, les institutions de ces religions et les réfutations de l'Islam; ce travail a provoqué d'autres recherches dans le même sens [2]. Une bonne partie de cette littérature poursuit la démonstration de cette thèse, que les Ecritures saintes annoncent déjà la mission de Mahomet et le choix fait du peuple arabe pour fonder l'Islam. Mahomet serait nommé d'une façon explicite dans les prédictions des Prophètes. Et si l'on ne retrouve plus actuellement ces prédictions dans les livres bibliques, c'est que, presque partout où les Prophètes parlent de la future apparition de l'apôtre arabe, les « possesseurs du livre » ont faussé ou tronqué le texte. De tout temps, il y a eu des théologiens mahométans prétendant que le Coran n'élève cette accusation que contre l'*interprétation* du texte biblique [3], mais d'autres ont soutenu avec acharnement que le *texte* même avait été faussé.

L'argumentation des apologistes et des polémistes mahométans, leur façon d'appliquer les versets bibliques à la démonstration de leur thèse, peuvent s'étudier dans toute une série d'écrits, dont quelques-uns sont imprimés. On peut mentionner, entre autres, un recueil mahométan de textes bibliques, œuvre d'Ibn Kou-

[1] *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, VI, n° 3), Leipzig, 1877.

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII (1878), p. 341-395; M. Schreiner, *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Mohammedanern*, *ibid.* (1888), p. 591-675; P. de Jong, *Een arabisch Handschrift behelzing eene bestrijding van 't Christendom* (Comptes rendus de l'Académie d'Amsterdam, 1889).

[3] Cf. *Z. D. M. G.*, XXXII, p. 364-370.

teyba (mort en 889), que le Hanbalite Ibn Djauzî (du XIIe siècle) a incorporé à un de ses ouvrages, d'où M. Brockelmann l'a extrait récemment pour le publier [1]. On trouve encore des recueils de ce genre dans deux ouvrages imprimés, l'un du XIIe siècle [2] et l'autre du XVIe [3]. Comme caractéristique du genre, je citerai l'exemple d'une interprétation dont les traces remontent à la plus ancienne époque de la théologie mahométane et à laquelle il est déjà fait allusion dans le recueil canonique de Bouchari [4] (du IXe siècle). Les musulmans admettent, en général, que la Bible, qui désigne Mahomet sous divers noms, l'appelle aussi *Al-Moutawakkil*, « celui qui a confiance en Dieu », et l'a annoncé sous ce nom. Ils se réfèrent à Isaïe, XLII, 1 : הן עבדי אתמך בו, qu'ils traduisent dans le sens de leur interprétation. D'autres apologistes, il est vrai, ont omis de tirer le nom d'*Al-Moutawakkil* de ce verset, parce que des ignorants leur avaient dit que ce verset signifiait : « Je me réjouis en lui, » confondant אתמך avec אשמח [5].

Ce furent évidemment des convertis qui fournirent aux premières générations de l'Islam les éléments de cette interprétation spéciale de la Bible ; ces mêmes convertis enrichirent leurs légendes bibliques de l'agada juive. C'est aussi à des apostats juifs que la théologie mahométane est redevable de toute son argumentation biblique [6].

Plusieurs de ces apostats pensèrent ne pouvoir rendre un meilleur service à leur nouvelle confession qu'en tirant des Ecritures sacrées des preuves en faveur de la conviction islamique que la Bible parle de Mahomet et que les Prophètes l'annoncent en termes explicites et significatifs. On verra dans la suite de cette étude comment ils altérèrent, dans ce but, soit volontairement, soit inconsciemment, le texte biblique.

L'été dernier, comme j'étais l'hôte de mon ami, M. le comte de Landberg, je pus me livrer, pendant quelques semaines, à l'étude

[1] Ibn Djauzî, *Kitâb al wafâ fî fadâ'il al Mouçtafâ* (*Beiträge für semitische Sprachwissenschaft*, III, 46-55). Cf. un article récent de M. Brockelmann dans la *Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft*, 1894, p. 138-142.

[2] Ibn Zafar, *Cheyr al-bischar bi-cheyr al-haschar* (Caire, 1280). Cf. Steinschneider, *l. c.*, p. 396.

[3] Abou-l-Fadl-al-Mâliki, *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*, éd. F. J. van den Ham, Leyde, 1890. — Récemment il a paru en anglais un écrit mahométan du même genre : *Proof of the Prophet Mohamet from the Bible*, édité par l'entreprise apologétique *Mohammadan Tract-and Booksdepot*, n° 23 (Lahore).

[4] *Kitab al-bouyoû'*, n° 50 ; *Kitab al-tafsir*, n° 257 (sur Soura XLVIII, 8) cite de la Taurat : *anta 'abdî wa-rasoulî sammeytouka-l'-moutawakkila.*

[5] Ibn Kouteyba, chez Brockelmann, *l. c.*, p. 48, 8.

[6] Ibn Kouteyba, *l. c.*, p. 55, 2 ; cf. 48, 2.

des manuscrits rares que renferme la bibliothèque orientale de son château de Tutzing (Bavière supérieure). Dans un recueil contenant plusieurs petits ouvrages de théologie mahométane (de Schihâb al-dîn al-Tabarî, Abou-l-Hasan al-Schâdelî, 'Izz al-dîn 'Abd al-salâm), je découvris un traité intitulé *Masâlik al-nazar fî noubouwwat seyyid al-baschar*, « Voies de la spéculation relativement à la prophétie du Maître des hommes », dont l'auteur porte le nom de Sa'îd b. Hasan d'Alexandrie. Ce traité a pour but d'établir la réalité de la mission de Mahomet par les écrits bibliques. Hâdji Khalifa ne signale pas cet opuscule dans son encyclopédie bibliographique; M. Steinschneider l'omet aussi dans sa « Littérature polémique et apologétique ». Autant que je sache, ce traité mahométan de l'apostat juif (car Sa'id était un apostat) n'est mentionné nulle part et n'est pas encore connu. J'estime donc qu'au point de vue de la connaissance de cette littérature spéciale, il n'est pas sans utilité de publier ma petite trouvaille dans cette *Revue*.

L'auteur nous fournit lui-même quelques renseignements sur sa personne et sur le motif qui le porta à composer son ouvrage. Laissons-lui la parole pour le récit de sa conversion :

Sache — que l'Éternel t'assiste dans ton obéissance — sache que je faisais partie autrefois des docteurs juifs et que Dieu m'a octroyé la grâce de me convertir à l'Islam. Voici comment et pourquoi :

Je tombai malade, le médecin me visita, et déjà l'on préparait mon linceul, quand, dans un songe, j'entendis une voix qui me criait : « Récite la Soura *al-hamd*[1] et tu échapperas à la mort. » Dès que je fus réveillé de mon songe, je fis venir un membre du tribunal des Musulmans qui était mon voisin, je lui pris la main et lui dis : « Je confesse qu'il n'y a point d'autre Dieu qu'Allah, qu'il n'a point d'associé ; je proclame que Mahomet est son serviteur et son messager, envoyé par lui avec la direction (des hommes dans le droit chemin) et avec la religion de la vérité, afin qu'il la fasse triompher sur toute autre religion. » Je répétai cette confession et dis : Toi qui affermis les cœurs, affermis-moi dans la foi. Comme, plus tard, j'entrai un vendredi dans la mosquée et que je vis les musulmans se ranger pour la prière dans le même ordre que les anges, j'entendis en moi une voix qui me dit : « C'est là la communauté dont les Prophètes ont annoncé l'apparition. » Quand le prédicateur s'avança dans son costume noir[2], je fus pris d'une crainte respectueuse, et

[1] Il s'agit de la première soura du Coran (*al-fâtiha*), ainsi nommée à cause des mots du début : *al-hamdou lillâhi*.

[2] La couleur officielle de l'empire abbasside.

lorsqu'il frappa le *Minbar* de son glaive[1], tous mes membres tressaillirent. Le prédicateur qui parlait ce jour-là à Alexandrie était Ibn al-Mouwaffak. Quant il termina son discours par ces mots : « Oui, Allah prescrit la justice et la charité ainsi que l'équité envers les proches, et il défend la méchanceté, la perversité et la violence et il vous avertit, peut-être réfléchirez-vous » (Soura XVI, 92[2]), et quand, après, commença la prière, je fus saisi d'exaltation. Les rangs des fidèles m'apparaissaient comme des rangées d'anges, et il me semblait que Dieu allait se montrer au milieu de leurs génuflexions et de leurs prosternations, et qu'une voix intérieure me disait : « Si Dieu, dans le cours des âges, s'est révélé deux fois aux Juifs, il se révèle à cette communauté lors de chaque prière. » Je fus alors convaincu que j'étais créé pour être musulman. Je passai à l'Islam au commencement du mois de Cha'ban, en 697 (mai 1298). Quand, au mois de Ramadan, je m'appliquai à l'étude du Coran, je me persuadai de son éloquence entraînante et de l'impossibilité d'atteindre à une telle perfection d'expression. Un récit qui, dans la Tora, occupe deux feuillets, est condensé en deux versets dans le Coran. C'est là l'inimitable perfection de ce livre. Aucun être humain n'est capable de produire même un seul verset de cette espèce. Ainsi il est dit dans le Coran : « Moïse parle à son peuple en ces termes : O mon peuple, souvenez-vous de la grâce de Dieu à votre égard : il vous a donné des prophètes et des rois et il vous a accordé ce qu'il n'a accordé à personne dans les mondes ! O mon peuple, entrez dans la Terre Sainte que Dieu vous a destinée ; ne reculez point, car le malheur s'abattrait sur vous » (Soura V, 23, 24). Cette histoire prend deux feuillets dans la Tora. Et quand Moïse leur ordonna d'entrer dans la Terre Sainte, ils exigèrent de lui qu'il y envoyât des explorateurs ; il y consentit, et ils choisirent un homme par tribu (chaque élu est nommé par son nom dans la Tora), et, parmi eux, Josué et Caleb. Ce sont là « les deux hommes » que Dieu mentionne dans son livre sublime (Soura V, 26). La Tora décrit ensuite leur entrée dans la Terre Sainte et ce qui leur advint au sujet des fruits du pays et des Amalécites. Les Israélites voulurent lapider Moïse, et une nuée vint se placer entre eux et lui. C'est à cet événement que se rapporte le verset : « Que pendant 40 ans le pays leur soit interdit ! » (*ibid.*, vers 29). Mais eux résistèrent à Moïse et marchèrent sur la Syrie ; les Amalécites leur barrèrent la route et vainquirent les Banou Israël. Moïse alors intercéda en leur faveur au nom de

[1] Dans les villes que l'Islamisme a conquises par la force, le prédicateur du vendredi apparaît pour la Choutba officielle avec un glaive en bois. Voir Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, chap. III, Londres, 5e édition, 1871, I, p. 107 ; *Arabian society in the middle ages*, Londres, 1883, p. 13.

[2] La deuxième des deux sentences que le Chatib adresse le vendredi à la communauté du haut du Minbar (ce qu'on appelle le *Choutbat al-na't*) finit toujours par ce verset du Coran, comme on peut le voir dans les formulaires de prédication, par exemple, Ibn Noubata, *Diwan al-chutab*, Caire, 1286, p. 71 ; E. Sell, *The faith of Islam*, Londres-Madras, 1880, p. 203.

Mahomet (c'est-à-dire qu'il se réclama du futur prophète auprès de Dieu)[1].

II

La conversion de Sa'îd se produisit à une époque où l'Orient musulman était très troublé. Trois ans auparavant avait eu lieu la conversion à l'islamisme de Ghazan-Chan, arrière-petit-fils du conquérant mongol Houlaghou, qui avait préparé une fin atroce aux Abassides de Bagdad, et fils de cet Ilchan Arghoun que l'histoire juive connait par son favori Sa'd-al-Daula[2]; peu après, il était entré triomphalement en Syrie, où il avait anéanti la puissance du prince égyptien Al-Malik al-Nâçir Kilawoun, qui régnait en ce pays. Mais, en 1303, ce prince égyptien revint en Syrie avec ses soldats et infligea aux Mongols une sanglante défaite, près de Ghabaghib, dans le Haurân[3].

Ces événements ne laissèrent pas d'influer sur Sa'îd. Plusieurs passages du traité dont nous nous occupons ici montrent quel fanatisme lui inspira sa nouvelle confession, et combien sa conversion le rendit intolérant à l'égard de toutes les autres croyances, dont les droits avaient été garantis, dans les pays musulmans, par d'anciens traités.

Les musulmans attribuent, au point de vue politique, une grande importance au tournant de chaque siècle. Ils croient qu'à chacune de ces périodes, Dieu envoie un régénérateur de l'Islam[4]. Leurs faiseurs d'apocalypses annoncent aussi, pour ces époques, des révolutions politiques, et des prophéties de ce genre ne sont pas sans agiter les esprits mahométans lors de chaque fin de siècle. Le plus récent mouvement de Mahdi[5], en Egypte, s'est produit à la limite du XIIIe et du XIVe siècle de l'hégire. Comment Sa'îd sut lire dans la Bible qu'au tournant du VIIIe siècle une révolution éclaterait au sein de l'Islam, c'est ce que nous ne pourrions dire, attendu qu'il reste dans les plus vagues généralités. Quoi qu'il en soit, l'invasion de Ghazan, en Syrie, fut pour lui l'accomplissement de

[1] Texte : appendice I.

[2] Graetz, VII, p. 202 (1re édition).

[3] Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks*, II, II, 199-202; Howorth, *History of the Mongols*, III (Londres, 1888), 395-396, 469-476.

[4] Cf. mon étude, *Zur Charakteristik Djelâl al-dîn al-Soujouti's und seiner literarischen Thätigkeit* (*Sitzungsberichte der K. Akademie in Wien*, 1871).

[5] C. Snouck Hurgronje, *Le Mahdi* (*Revue coloniale internationale*, 1886), p. 29 du tirage à part.

cette soi-disant prophétie. En même temps, dans son fanatisme, il regarde comme une œuvre de la Providence qu'à la fin du VIIIe siècle, ce prince mongol, nouvellement converti et brûlant du zèle du néophyte, opprimât tant qu'il put églises et synagogues [1]. Il attribua aussi la victoire d'Almalalik-al-Nâçir à ce fait qu'après sa première défaite, le prince ferma les lieux de prière des autres confessions. Cette situation, le nouveau musulman l'eût volontiers tenue pour définitive, mais les circonstances en Egypte ne semblent pas y avoir été favorables.

Il ne sera pas inutile, pour l'intelligence de cette question, d'examiner de près les droits que les Juifs et les Chrétiens possédaient en pays d'Islam relativement à leurs maisons de prière.

Parmi les restrictions qu'Omar imposa aux Chrétiens et aux Juifs de Syrie et qui devinrent ensuite la base du droit interconfessionnel dans l'Islam, se trouve la clause suivante : en payant la taxe de tolérance (djizja), les synagogues et les églises existant au moment de la conquête seraient respectées sous la condition que le culte y fût célébré sans bruit et qu'*on ne construirait pas d'autres temples* [2]. On sait que le cercle des « possesseurs du Livre », qui jouissaient de ce privilège, s'élargit de plus en plus avec le temps. Au XIVe siècle, un prince indien permit même aux Chinois, contre payement de la djizja, de conserver en territoire mahométan une pagode très fréquentée [3]. Nous avons montré ailleurs qu'à l'époque la plus ancienne de l'Islam, comme sous les Omayyades, on n'appliqua pas bien strictement la défense de construire de nouveaux temples. Seul Omar II paraît, sur ce point aussi, avoir fait prévaloir le caractère exclusif de la religion dominante [4]. Il mande à l'un de ses gouverneurs : « Ne détruisez aucune maison de prière juive ou chrétienne, non plus que les temples élevés au culte du feu, si le maintien en a été garanti par le traité de paix, mais ne permettez point qu'on en érige d'autres. Il ne faut pas violemment traîner la brebis à l'abattoir, et n'aiguisez point le couteau sur la tête de la victime... [5] »

Il semble qu'on se soit montré plus sévère sous le règne des Abassides [6]. Haroun-al-Raschid fit démolir plus d'un temple [7].

[1] Il a fait cela aussitôt après sa conversion, en 1295 (695 de l'hégire), donc avant la fin du siècle; Howorth, *l. c.*, 395-96. L'allégation de Sa'id n'est, par conséquent, pas exacte.

[2] Il est question pour la première fois de cette loi dans Abou Yousouf, *Kitâb al-Charâdj* (Caire, 1302), p. 80.

[3] Ibn Batouta, *Voyages*, IV, p. 2.

[4] *Z. D. M. G.*, XXXVIII, p. 674.

[5] Al-Tabari, *Annales*, II, p. 1372.

[6] *Revue des Études juives*, XXVIII, p. 77.

[7] Abou-l-Mahasin, *Annales*, I, 541.

Certes, il se trouva même alors de pieux théologiens qui ne s'élevèrent point contre la reconstruction des maisons de prière, « parce que cela contribuait au développement des villes ». Ils pouvaient se réclamer de ce fait que la plupart des églises d'Egypte avaient été érigées sous la domination mahométane[1]. Ce fut Al-Moutawakkil, ce sombre fanatique, qui, le premier, appliqua la loi dans toute sa rigueur en ordonnant de détruire toutes les églises bâties depuis l'introduction de l'islamisme[2].

Mais, comme nous l'avons déjà montré à propos d'autres questions d'intolérance religieuse, la pratique passa outre à la sévérité des enseignements canoniques. Même les théologiens durent souvent accepter cette atténuation à la rigueur de leurs doctrines et s'accommoder de doctrines plus douces. Déjà la première génération des docteurs théoriciens s'efforça, par des subtilités dialectiques, d'atténuer la sévérité de la loi[3]. Ils disaient qu'il ne fallait interdire la construction d'autres temples que dans les villes fondées par les Mahométans, mais que dans les villes qui existaient avant la conquête, tout devait dépendre des capitulations. L'on disputa beaucoup sur la question des églises et des synagogues, et, au XIIe siècle, Abou-l-Faradj ibn Djauzî[4] constate qu'alors que certains docteurs distinguent entre la consolidation des églises et des synagogues caduques et la réfection complète des bâtiments en ruine, et ne maintiennent la défense traditionnelle que pour ces derniers. « la majorité des docteurs » permettent l'un et l'autre sans réserve[5]. Et de même qu'il n'y avait pas d'unité dans la doctrine, de même la pratique variait avec les temps et les lieux. L'intolérance qui sévissait du temps de Joseph ben Habib (XIVe siècle) à l'égard des Juifs en pays turc, et dont il se plaint à propos des synagogues, ne régna pas partout et toujours[6].

D'autre part, cette indécision dans l'application de la loi religieuse fut une source de vexations pour les habitants non mahométans, notamment pour les Juifs. On ne savait jamais exactement à quoi s'en tenir, et l'on était constamment exposé à

[1] *Ibid.*, I, p. 461.

[2] Al-Tabari, III, p. 1419.

[3] *Kitâb al-charâdj*, p. 88.

[4] Sur la littérature à ce sujet, voir Steinschneider, *l. c.*, 41, 57 *d*, 72, 85, 88.

[5] Appendice II.

[6] Voir *Bet Yosef* sur *Tour O. H.*, 154, commencement : ובזמנינו זה במלכות התזכר (תוגרמה) אין לנו רשות להזמין בית קבוע לשם בית הכנסת כ"ש שאין לנו רשות לבנותו ואנו צריכים להטמין עצמינו בבתי תחתית וקולה לא ישמע מפני הסכנה.

l'arbitraire et au fanatisme. Chaque fois que les Juifs voulaient réparer une synagogue, l'on pouvait soulever à nouveau la question de savoir si leur dessein n'allait pas à l'encontre de la loi canonique et si l'état de la synagogue et l'étendue des réparations projetées ne tombaient pas sous le coup de la loi prohibitive promulguée par Omar. Les Oulémas entraient en séance, et, après force chicanes, l'on devait s'estimer heureux si la communauté, moyennant des sommes considérables, était confirmée dans la possession de son temple.

Moudjir-al-dîn fournit, dans son *Histoire de Jérusalem* [1], un exemple instructif d'une histoire de ce genre au xve siècle. Pendant des années, on délibéra pour savoir si l'on devait considérer une synagogue à Jérusalem comme nouvellement construite et en interdire, par conséquent, comme telle, l'usage aux Juifs. Les lecteurs, qui s'intéressent à cette question peuvent se renseigner sur ces faits en consultant ce chapitre de l'ouvrage, qui a été traduit en français par M. Sauvaire. On verra combien il était parfois difficile, pour le gouvernement, malgré sa bienveillance et son esprit de justice, de réfréner le fanatisme des Oulémas. Dans l'histoire que, comme contemporain, Moudjir-al-dîn nous rapporte avec beaucoup de détails, le cheikh Mouhammed b. 'Afif al-dîn excita le peuple à détruire de fond en comble une synagogue que le gouvernement refusait de faire démolir. L'œuvre de destruction dura deux jours; *ce furent des journées mémorables*, dit notre historien. Quand les gens occupés à la démolition eurent le visage et les vêtements couverts de poussière, le cheik Abou-l-'Azm, qui présidait à l'opération et qui recueillait la poussière dans une toile, s'écria : « Voici de la poussière de paradis; pour cet exploit, vous serez récompensés dans le paradis [2]. » Le gouvernement égyptien punit cet acte arbitraire des Oulémas. Le pouvoir séculier n'était pas toujours et partout disposé, même dans l'Islam, à souffrir le fanatisme des théologiens.

Sa'îd b. al-Hasan al-Iskandari éprouva, lui aussi, le besoin de susciter des attaques contre les temples des autres croyants. Pour faire comprendre son attitude, nous devons rappeler que le sultan égyptien Al-Malik al-Nâçir, à son retour de sa campagne victorieuse de Syrie (1305), édicta une ordonnance où il renouvelait dans le sens du traité d'Omar les lois d'exception imposées aux Juifs et aux Chrétiens. Chose étonnante, il n'y est fait nulle mention de la restriction concernant les édifices reli-

[1] Edit. du Caire, 1283, p. 633-644.

[2] Moudjir al-dîn, p. 640. A cet événement se rapporte l'écrit de Takî al-dîn al Soubki, chez Steinschneider, *l. c.*, n° 63.

gieux. Le sultan n'avait donc pas l'intention d'empêcher les Juifs ni les Chrétiens d'utiliser et d'entretenir leurs maisons de prière. Mais cette lacune ne faisait pas l'affaire des Oulémas. A la suite de leurs excitations, le peuple ferma les temples des infidèles et même en détruisit quelques-uns. Les Oulémas rappelèrent bien que les Juifs et les Chrétiens avaient le droit de maintenir en état les anciens bâtiments existant lors de la conquête de l'Egypte, sept siècles avant les événements dont nous parlons, mais ils ajoutèrent qu'il fallait détruire sans pitié tous ceux qui avaient été construits depuis ce temps-là. Ce ne fut que sur l'intervention de certaines puissances chrétiennes que le gouvernement — du moins pour ce qui concerne les églises chrétiennes — réfréna le vandalisme de la foule et fit rouvrir les édifices qu'on avait fermés [1].

La tolérance du pouvoir à l'égard des temples [2] n'eut pas l'approbation de Sa'îd; il eût mieux aimé qu'on suivît la sévérité des Oulémas. Mais, comme il n'espérait guère obtenir la suppression complète des églises et des synagogues, il se contenta de fomenter une agitation iconoclaste contre les églises. Voici comment il explique ses idées, son but et les moyens qu'il a mis en œuvre pour réussir [3] :

Sache que dans la Tora et les rouleaux des Prophètes est prédit tout ce qui doit arriver aux Israélites dans le cours des siècles. Ces livres sacrés avertissent aussi au sujet des révolutions qui se sont accomplies après 700 années lunaires de l'hégire, et qui ont eu lieu parce que les Juifs ont faussé la parole de Dieu, nié la mission prophétique de l'Elu (Mahomet), repoussé le Messie Jésus, fils de Miriam, et placé dans leurs temples des images et des figures ; c'est pourquoi Dieu a détruit le royaume des Israélites. Dieu a prédit aux Prophètes, ses serviteurs, la destruction de ces images et figures, de même qu'il a promis au roi qui les détruirait une longue vie, une gloire éternelle et la soumission des rois de la terre.

[1] Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, p. 270-272. Voir aussi, pour le récit de ces événements, Sambari, *Mediaeval Jewish Chronicles*, éd. Neubauer, I, p. 137.

[2] En théorie, toutes les restrictions sont maintenues. A ce point de vue, l'instructions pour le *Raïs al-Yahûd* (chef des Juifs), en Égypte, est très intéressante ; elle se trouve dans le *Ta'rîf* du Kâdhi Schihâb al-dîn (composé vers 1340-1345). On y voit (p. 143) que le Raïs reçoit l'ordre de tenir compte des restrictions concernant la construction des synagogues. Ce livre, tout récemment édité (Caire, 1312 = 1895), contient encore d'autres informations qui sont très instructives pour connaître la situation des Juifs en Égypte, entre autres les formules de serment judiciaire (p. 151 et suiv.) pour les Juifs, les Samaritains, etc.

[3] Le lecteur remarquera que, dans le texte que nous donnons, la conduite du gouvernement relative à la fermeture et à la réouverture des temples diffère par quelques détails des relations historiques.

Et, de fait, après l'espace de temps indiqué dans les écrits révélés, c'est-à-dire à la fin des sept siècles lunaires après l'hégire, Dieu a ruiné les églises de l'Orient par la main du roi Ghazan. Celui-ci battit les Musulmans. Lorsqu'ils s'en retournèrent après leur défaite, Dieu leur inspira l'idée de fermer les temples, ce qu'ils firent selon l'esprit de la noble et pure loi religieuse. Les Mahométans marchèrent alors contre leurs ennemis, et à Schakhab[1], Dieu leur donna la victoire. Il en avait été ainsi des Israélites dans tout le cours de leur empire. Quand ils mettaient des idoles dans leurs temples, ils étaient battus; quand, au contraire, ils les brisaient, ils battaient leurs ennemis, et leur puissance s'affermissait.

Lorsque, donc, les Musulmans revinrent victorieux, les églises furent rouvertes et les anciennes mesures abolies. A ce spectacle, mon zèle pour Dieu se réveilla ainsi que mon souci pour la domination des Musulmans à la fin des sept siècles solaires (après l'hégire)[2]. Alors, pour l'amour de Dieu, je m'empressai de faire des démarches, afin de réunir un conseil composé de dix rabbins et de dix prêtres chrétiens qui devaient s'assembler en compagnie d'Oulémas et en présence du roi. Ils devaient se munir de la Tora, de l'Evangile, des Psaumes et des Prophètes, pour mettre en lumière ce qu'ils avaient altéré et faussé dans la parole de Dieu. Je voulais tirer de la Tora, de l'Evangile, du Psautier et des Prophètes les arguments les plus probants en faveur du caractère prophétique de l'Elu, c'est-à-dire de Mahomet b. Abdallah b. Abdalmouttalib, et en faveur de la nécessité de détruire les images et les statues dans les églises, et démontrer que tout ce que Dieu avait annoncé par la bouche des Prophètes s'accomplirait en la personne d'Al-Malik al Nâçir, si mes projets étaient mis à exécution.

Les docteurs furent unanimes à déclarer qu'un homme (qui parlait ainsi) s'était approché de Dieu d'une façon éminente et que le prince devait le soutenir. Les imams de la religion approuvèrent la proposition de convoquer une pareille réunion, et les gouverneurs donnèrent six fois des ordres à ce sujet, en Egypte et en Syrie. Cependant cette assemblée n'a jamais eu lieu. A Dieu seul appartient la force et la puissance. Nous sommes à Dieu et nous retournons à lui[3].

III

Déçu dans son attente et voyant que ses tentatives d'agitation,

[1] Les relations historiques indiquent comme lieu de la bataille décisive tantôt Ghabâghib, tantôt Schakhab.

[2] Cela ne peut être que 622 + 700 = 1322. L'auteur craint que les Mahométans ne puissent garder la suprématie jusqu'à cette année, s'ils ne ferment les temples des autres croyants.

[3] Texte dans l'Appendice III.

favorisées par les Oulémas, ne réussissaient pas faute de l'approbation du gouvernement, Sa'îd entreprit de mettre par écrit ce qu'il aurait voulu exposer dans ces réunions. Il intitula sa dissertation, dont il avait lui-même la plus haute opinion (il l'appelle « Délice des yeux »), *Al-Mouhîl*, « le Compréhensif », parce que, comme il le dit avec une certaine suffisance, cet ouvrage offre un véritable trésor d'instructions et d'exhortations religieuses [1]. Il le composa, comme le dit le colophon, à Damas, dans la mosquée des Omayyades, au mois de Rabî' I, 720 après l'hégire (avril 1320), donc vingt-deux ans après sa conversion [2], et juste avant la catastrophe redoutée pour 1322. Il avait sans doute élu domicile en Syrie, pour faire réussir son agitation, qu'il mena très activement dans ce pays, comme cela ressort de ses propres paroles, et il trouva probablement dans la mosquée des Omayyades un public docile à ses excitations.

D'ailleurs, les esprits avaient été excellemment préparés, en Syrie, à cette agitation par un fanatique très savant, contemporain de notre auteur, mais plus âgé que lui, Takî-al-dîn ibn Teymiyya, qui occupe une place importante dans la littérature polémique. Ce cheikh avait publié, sous le titre de *Mas'alat al-Kanâ'is* « Question des temples », un traité où il se montrait animé du plus violent fanatisme contre les temples des non-musulmans [3]. En l'an 707 de l'hégire, il avait fait lire publiquement à Damas un écrit incendiaire où il rattache à la guerre des Tartares [4] la nécessité d'exclure tous les infidèles des emplois publics [5].

Nous pouvons maintenant analyser [6] le traité de Sa'îd al-Iskandari. Pour plus de clarté, il sera bon de donner paragraphe par paragraphe un court sommaire du contenu ; de la sorte, nous fournirons à ceux qui ont un peu pratiqué cette littérature le moyen de constater ce que l'auteur répète des lieux communs de ses prédécesseurs et ce en quoi il les a dépassés.

[1] Appendice IV.

[2] Appendice V.

[3] Ms. arabe de la Bibliothèque nationale (anc. f., n° 1094), dans *Catalogue*, p. 529, n° 2962.

[4] Cf. *Revue des Études juives*, XXVIII, 92-94.

[5] De Goeje et Houtsma, *Catalogus Codicum arabicorum Biblioth. Lugd. Batav.*, I (2e édit.), p. 201 ; cf. Steinschneider, *l. c.*, n° 80.

[6] Dans les appendices, nous donnons quelques textes qui montreront aussi comment on transcrivait l'hébreu en arabe. Nous trouvons encore des citations hébraïques de la Bible chez des polémistes qui n'étaient pas d'origine juive. Cf. les exemples de M. Schreiner, *Zur Geschichte der Aussprache des Hebraeischen*, dans la *Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft*, VI (1886), p. 249-50. (Tirage à part, p. 37-38.) Nous avons reproduit intégralement ces transcriptions, sauf quelques fautes émanant certainement des copistes.

Il semble avoir tiré de son propre fonds son argumentation au sujet d'Adam et de Noé. En général, il ne paraît pas avoir connu ses prédécesseurs dans ce domaine, ou, du moins, les a-t-il connus très imparfaitement. Sans quoi, il n'aurait pas manqué de faire usage des textes bibliques qui, dans cette littérature, peuvent passer pour les *pièces de résistance*.

Voici les arguments qu'il emprunte aux Ecritures pour établir la réalité de la mission de Mahomet et la haute vocation du peuple arabe :

1. Adam, au Paradis, parlait arabe. Quand il fut chassé, il oublia cette langue et parla syriaque. Comme il en était affligé, Dieu le consola : « Parmi ta postérité, dit-il, il y aura des hommes qui parleront la langue des habitants du Paradis, et eux-mêmes seront des gens du Paradis. »

2. Après avoir quitté l'arche, Noé se sépara de ses femmes, de peur que ses descendants ne fussent engloutis par un nouveau déluge. Dieu lui dit : « Retourne vers tes femmes, car dorénavant je n'amènerai plus de déluge sur la terre. » En signe de cette alliance, il créa l'arc-en-ciel. Dieu lui montra alors tous les prophètes qui devaient sortir de sa postérité, et, parmi eux, Mahomet, et il ajouta : « A cause de ce prophète, je ne dévasterai plus jamais la terre par un déluge. » (Tout cela est cité en arabe d'après le premier livre de la Tora.)

3. Preuves tirées de la Genèse, XIII, 17 ; XXI, 12, et XVII, 20 (me'od, me'od). Les citations sont en hébreu.

4. De Genèse, XXI, 18, ainsi traduit : « Lève-toi, prends cet enfant et entoure-le de soins, car de lui et de sa lignée naîtra Mahomet. »

5. Dans la Bénédiction de Jacob, qui, d'après l'Ecriture, devait renfermer « ce qui se passerait à la fin des siècles », il n'y a que les bénédictions données par Jacob à ses fils, après qu'ils eurent confessé le Dieu d'Abraham, d'Ismaël et d'Isaac. Il ressort de là que les Juifs ont effacé le nom de Mahomet de ce chapitre, où il se trouvait à l'origine [1].

6. Nombres, XXIV, 17. Voici comment il cite ce verset : « Voyez, un astre est apparu de la race d'Ismaël ; une tribu d'Arabes le soutient ; à son apparition, la terre tremble avec ce qui l'habite. » Ces mots ne peuvent se rapporter qu'à Mahomet [2].

7. Argumentation puisée dans le Deutér., XVIII, 18, qu'il cite en hébreu, en intercalant les mots de מבני ישמעאל après אחיהם.

8. Deut., XXXIII, 2.

[1] Appendice VI.
[2] Appendice VII.

9. Quand les Israélites, dans leur guerre avec les Amalécites, eurent subi leur première défaite, Moïse implora Dieu en ces termes : « Souviens-toi de tes serviteurs Abraham et Ismaël (cité en hébreu [1]), c'est-à-dire, souviens-toi de ton alliance avec Abraham, où tu lui as promis, au sujet de la postérité d'Ismaël, que tu assurerais la victoire des croyants sur les peuples. » Dieu vint alors au secours des Israélites grâce aux bénédictions de Mahomet.

10. Il raconte d'une façon confuse l'histoire d'Akhan. Josué apaisa la colère de Dieu en faisant intervenir, à l'exemple de son maître, le nom de Mahomet.

11. Tiré des Psaumes (en arabe) : « Salut à vous, fils d'Ismaël, salut à vous! parmi vous s'éveillera un prophète qui vaincra tous les peuples qui seront sous sa main. »

12. Genèse, XVI, 12.

13. Des Psaumes de David (sans texte) : « Louez Dieu, peuples! et reconnaissez son unité, habitants de la terre ! il vous enverra un jour le prophète de la miséricorde. »

14. Isaïe : « Ecoutez, cieux, et sois tranquille, ô terre ; pourquoi trembles-tu ? Il apparaîtra sur toi un prophète par qui la grâce règnera. »

15. Des rouleaux d'Elie (Çouhouf Ilyâs) : « Comme Elie s'en allait par la terre avec 70 compagnons, il rencontra des Arabes dans le pays d'Hidjâz; il dit à ses compagnons : « Voyez les hommes qui règneront sur vos puissantes forteresses ! » Comme ses compagnons lui demandaient qui donc ce peuple adorerait, il leur répondit par le verset d'Isaïe, XLII, 12 (cité en hébreu), et comme ils lui demandaient encore qui leur apprendrait cela, il leur répondit en hébreu (faussant le verset de I Rois, XIII, 2), בן נולד לבית ישמעאל יאשיהו שמו, c'est-à-dire qu'un fils naîtra de la maison d'Ismaël dont le nom est lié à celui de Dieu, et, chaque fois qu'on mentionnera le nom de Dieu, on prononcera le sien. Cela ne peut se rapporter qu'à Mahomet [2].

16. Sa'îd se sert de ce texte pour d'autres interprétations du chapitre auquel est emprunté le passage relatif à Josias. Il attribue le rôle de Jéroboam à Achab, et le prophète qui prédit la destruction future de l'idolâtrie par Mahomet s'appelle ici Michée.

17. Quand Manassé voulut livrer Isaïe au feu, le prophète fut sauvé en invoquant Mahomet (*moustaschfi'an bi-Muh.*).

[1] Appendice VIII.

[2] Appendice IX. Au folio 14 *a* il répète cette assertion que Mahomet était appelé dans la Tora מאוד מאוד et chez les Prophètes ירשיהו.

18. Un prophète israélite, du nom d'Obadiah, vint dans le pays d'Hidjâz, chez les Juifs, qui lui offrirent l'hospitalité. Comme il se mettait à pleurer et qu'ils lui demandaient la cause de ses larmes, il dit : « Dieu enverra un prophète d'entre les Arabes ; les anges le soutiendront et il détruira vos demeures, il emmènera vos femmes en captivité et rendra vos enfants orphelins. » Les Juifs voulurent tuer Obadiah, qui prit la fuite.

19. Le songe de Jacob. Le patriarche demanda à Dieu quels étaient les êtres qui montaient sur l'échelle. Il lui fut répondu : « C'est la postérité d'Ismaël. — Par quel moyen arrivent-ils à toi ? — Par les cinq prières que je leur ai imposées et qu'ils ont acceptées. » Quand Jacob se réveilla, il commanda à sa postérité de réciter les cinq prières. D'après la Tora (c'est-à-dire d'après le texte altéré), Dieu n'aurait pas ordonné des prières aux Israélites, mais seulement des sacrifices. Le récit se trouve « dans le premier livre, après l'histoire d'Abraham, d'Ismaël et d'Isaac. » Aussi leurs sages observent-ils ces cinq prières (conformément au vrai texte qui leur est connu), suivant ainsi la recommandation de leur patriarche. Les prophètes des Israélites aussi ont sans cesse annoncé l'arrivée de Mahomet, juré par sa vie et formulé le désir de vivre jusqu'à son apparition. Quand les mystères leur furent dévoilés, ils virent le peuple de Mahomet réuni pour la prière dans l'ordre même des anges. Le prophète Samuel y a fait allusion par un symbole (tiré d'Isaïe, XI, 6, 7, corrompu et cité en hébreu [1]) : le lion et le loup s'assemblent auprès d'une même crèche, le tigre et l'agneau se réunissent en un même endroit. Cela signifie que roi et mendiant ont même rang dans les groupes de ceux qui prient.

20. Il débute par le passage d'Isaïe, XLII, 1, qu'il cite comme étant d'Ezéchiel et qu'il traduit à contre-sens. Comme beaucoup de ses prédécesseurs, il applique ce verset à Mahomet. Il part de là pour montrer que le fils unique qu'Abraham voulait sacrifier, c'est Ismaël : Isaac n'était pas encore né. Il cite le texte de Genèse, XXII, 2, en hébreu avec le changement suivant : « Celui que j'aime [2]. »

21. Au sujet du songe de Nabuchodonosor (Daniel, II), il raconte qu'un ange descendit du ciel et brisa la tête en or de la statue. C'est là une allusion à Mahomet, qui doit purger la terre de l'idolâtrie. A peine Nabuchodonosor eut-il entendu Daniel que la terre s'entrouvrit et engloutit le roi.

[1] Appendice X.
[2] Appendice XI.

22. Genèse, xv, 10 (cité comme « rouleaux d'Abraham » *Çouhouf Ibrahim*). Les docteurs juifs expliquent la vision ainsi : les différents animaux représentent les peuples qui précédèrent l'apparition de Mahomet ; tous ont péri et leurs royaumes ont disparu. Le petit oiseau (*'ouçfour*) dont il y est question désigne Ismaël et sa postérité : ceux-là ne périront point et leur empire durera jusqu'au jour de la résurrection.

Quant aux Evangiles, il les traite d'une façon très sommaire. Ils lui paraissent encore plus falsifiés que la Bible des Juifs. Car, tandis que, dans la Bible juive, on trouve encore des traces des prédictions relatives à Mahomet, tout a été effacé dans les Evangiles [1]. Quand Jésus apparut, le juif Siméon Ballakisch (probablement R. Siméon ben Lakisch) le combattit par cet argument que le prophète annoncé par Moïse naîtrait de la tribu d'Ismaël (fol. 9 *b*).

En général, Sa'ìd est plus violent envers les Chrétiens qu'à l'égard de ses anciens coreligionnaires. Il ne soutient pas de polémique dogmatique contre eux, il leur manifeste seulement son dédain parce qu'ils croient « que la main clouée à la croix avait créé le ciel et la terre » ; il leur reproche de placer dans les églises des crucifix et autres images. Il cite à ce propos les mots de Deut., xxvii, 15, dans le texte hébreu [2]. Etant données la tendance du traité et l'agitation projetée par l'auteur avant la composition de son ouvrage, il est naturel qu'il ait insisté dans ce paragraphe ainsi que dans tout le cours du traité sur la polémique contre le culte des images.

IV

On a pu se rendre compte, par ces exemples, de la méthode employée par Sa'ìd al-Iskandari pour trouver dans la Bible des allusions à Ismaël et à Mahomet. L'usage qu'il fait des récits bibliques, la façon dont il expose leur contenu, abstraction faite de sa tendance à en altérer le sens, ne justifient pas le témoignage qu'il porte en sa faveur et suivant lequel il aurait appartenu aux *Oulémas* juifs. Sa science en matière de judaïsme ne paraît pas avoir été bien profonde, il semble même ne connaître que très imparfaitement les récits du Pentateuque et il les reproduit d'une

[1] Appendice XII.
[2] Appendice XIII.

façon très confuse. A l'occasion, il parle aussi de l'histoire postérieure des Juifs. Lors de la captivité de Babylone, à côté des Samaritains, naquit la secte des Caraïtes, « qui croient qu'Ezra ('Ozeyr) est le fils de Dieu ; ils habitaient le pays d'Hidjaz » (fol. 14 *b*).

Nous avons déjà remarqué que l'ouvrage de Sa'îd nous donne cette impression qu'il n'a connu ni ses prédécesseurs dans la littérature polémique ni le degré de développement auquel cette branche de la théologie mahométane était arrivée à son époque. Ses connaissances en arabe n'étaient pas plus étendues. Son style — les appendices en font foi — est incorrect, les fautes grammaticales et les expressions vulgaires y fourmillent. Un théologien cultivé ne se serait jamais servi de la construction arabe que Sa'îd emploie, par exemple, à la page 7 *b* : *fa-alkâ al-alwâha fanshak-kati-l-ardou wabtala'athoum.* « Moïse jeta les tables de la loi et la terre se fendit et les engloutit » (au lieu de *wabtala'athâ*).

De même, ses connaissances philosophiques sont bien superficielles. Là aussi, il est inférieur à la majorité des savants mahométans et juifs de son temps. En général, il dit beaucoup de mal des philosophes. Il cite leurs doctrines, en parlant de l'infiltration de leurs idées dans le judaïsme (à l'époque du second temple) : « Leur intelligence (celle des philosophes) s'arrête à la sphère céleste. Leurs chefs, Platon et Aristote, n'étaient pas capables de reconnaître la nature du corps. Comment pouvaient-ils savoir ce qu'il faut entendre par la *parole de Dieu* ? Les philosophes sont des ennemis de Dieu et des prophètes. Ce sont eux qui ont fondé l'idolâtrie et représenté la Divinité sous des figures et des images, qui ont construit les Pyramides et les obélisques. Les plus puissants d'entre eux sont allés jusqu'à se faire passer pour des dieux, comme Nimrod, fils de Kenaan, et Pharaon [1]. » Jéroboam aussi, sous le règne duquel il place la vision d'Ezéchiel, III, au sujet de la résurrection, est qualifié par lui de « philosophe [2] ». Les ressuscités s'écrièrent à leur réveil : *lâ ilâha illâ-llâh.*

Il consacre un paragraphe entier à la réfutation de l'éternité du monde [3].

I. Goldziher.

---

[1] Fol. 15 *b*.
[2] Appendice XIV
[3] Fol. 16 *a*.

APPENDICE

I

MASÂLIK AL-NAẒAR

(fol. 17 a).

فصل ، اعلم وفّقك الله تعالى لطاعته انّنى كنتُ من علماء بنى اسرائيل ومنّ الله سبحانه وتعالى علىّ بالاسلام وكان سببه ان حصل لى ضعف فدخل علىّ طبيب فجهز لى كفن الموت فرأيتُ فى منامى قائلا يقول اقرأ سورة الحمد تخلص من الموت فلمّا استيقظتُ من منامى طلبتُ من ساعتى عدلا من عدول المسلمين وكان جارى فمسكتُ بيده قائلا أشهد ان لا إله الّا الله وحده لا شريك له وأشهد ان محمّدا عبده ورسوله أرسله بالهُدى ودين الحقّ ليُظهِره على الدّين كلّه واخذت أكرّر واقول يا مُثبّت القلوب ثَبِّتْنى على الايمان فلمّا دخلت الى الجامع ورأيتُ المسلمين مصطفّين كصفوف الملائكة وقائلا يقول لى فى سرّى هذه الأُمّة الذى (*sic*) بشرت بظهورها الانبياء عليهم افضل الصلاة والسلام فلمّا خرج الخطيب لابسًا شعار السواد حصل عندى منه هيبة عظيمة فلمّا ضرب المنبر بسيفه زعزعتْ ضربتُه جميع اعضاءى وكان الخطيب يومئذ ابن الموفّق بثغر الاسكندرية فلمّا قال فى آخر خطبته إِنَّ اللهَ يأْمُرُ بالعَدْلِ والإِحْسانِ وإيتاء ذى القُرْبَى ويَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ والمُنْكَرِ والبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فلمّا قامت الصلاة حصل لى حال عظيم بحيث كنت أرى صفوف المسلمين كصفوف الملائكة يتجلّى الله سبحانه وتعالى لركوعهم وسجودهم وقائلا يقول فى سرّى إن كانت بنى (*sic*) اسرائيل حصل لهم خطاب الله فى الدهر مرّتين فقد

IMPRIMERIE NATIONALE.

حصل لهذه الأمّة خطاب الله فى كلّ صلاة وتقرّر[1] عندى انّنى لم أُخْلَقْ الّا مسلمًا وكان إسلامى فى مستهلّ شعبان سنة سبع وتسعين وستّمائة فلمّا سمعت القرآن فى شهر رمضان رأيتُ فيه من الفصاحة العظيمة والبلاغة والإعجاز العظيم بحيث ان القصّة التى تُذْكر فى التوراة فى كُرّاسَيْن مذكورة فى آية او آيتَيْن وهذا هو الاعجاز العظيم لا يقدر بشر على ان يأتى بآية من مثله مثل قوله تعالى وإذْ قالَ موسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ ٱذْكُرُوا نِعْمَتَ[2] الله عَلَيْكُمْ إذْ جَعَلَ فيكُمْ أَنْبياءَ وجَعَلَكُمْ مُلوكًا وآتاكُمْ ما لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ العالَمِينَ يا قَوْمِ ٱدْخُلوا ٱلأَرْضَ المُقَدَّسَةَ الّتى كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ ولا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبارِكُم فَتَنْقَلِبوا خاسِرِينَ وهذه القصّة مكتوبة فى التوراة فى كراسَيْنِ فلما أمرهم الله ان يدخلوا فى الارض المقدّسة طلبوا من موسى عم ان يُرْسِلَ لهم قُصّادًا ففعل لهم ذلك واختاروا من كلّ سبط نقيبا وسمّى كلّ واحد منهم باسمه من جملتهم يوشع وكاليب وهما الرجلَيْن الّذَيْن ذكرهم الله فى كتابه العزيز ومذكور فى التوراة صفة دخولهم الى الأرض المقدّسة وما جرى لهم فى ثمار الارض وما جرى لهم مع العمالقة وطلبوا بنى (*sic*) اسرائيل يرجموا موسى فحال بينهم وبينه الغمام وهنا نزلت هذه الآية فإنّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِم أَرْبَعين سَنَةً وخالفوا موسى عم ورحلوا قاصدين الشام فخرجت لهم العمالقة وكسروا بنى اسرائيل وهناك تشفّع موسى بمحمّد صلعم ،

II

Ms. n° 1772 de la Bibliothèque de l'Université de Leyde (fol. 231 a).

مسئلة ، ما تشعث من البيع والكنائس او انهدم لم يجز رمّه ولا بناءه فى

[1] Ms. وتقدر
[2] Ms. نعمة.

احدى الروايتين وهى اختيار أبى سعيد الاصطخرىّ وابى علىّ بن ابى هريرة من الشافعيّة والثّانية يجوز كقول اكثر الفقهاء والثالثة يجوز عمارة ما تشعث واما ان استولى الخراب على جميعها لم يجز إنشاءها وهى اختيار ابى بكر الخلال،

III.

MASÂLIK AL-NAẒAR
(fol. 18 b).

فصل قوله تعالى وما نُرسِل المُرْسَلين الّا مبشّرين ومنذرين، اعلم ان التوراة وصحف الانبياء عصم اخبروا بجميع ما جرى فى ملك بنى اسرائيل قبل وقوعه وانّهم حذّروا وأنذروا عن وقوع فِتَن عند انتهاء[1] سبع مائة سنة هلاليّة للهجرة النبويّة بسبب ما حرّفوا وغيّروا وأبدلوا من كلام الله تعالى وجحدهم لنبوّة المصطفى وكُفرهم بالمسيح عيسى بن مريم وعملهم الصور والتماثيل فى البيع التى بسببها خرب الله ملك بنى اسرائيل وان الله سبحانه وتعالى اوعد عباده الانبياء بزوال الصور والتماثيل من البيع والكنائس واوعد الملك الذى يكون زوال ذلك على يده بقرار ملكه وطول عمره ودوام عزّه وطاعة ملوك الارض له وبيان ذلك وبرهانه ان عند انتهاء التواريخ التى دلّت عليه الكتب المنزّلة وهى انتهاء سبع مائة سنة هلاليّة للهجرة النبويّة خرب الله على يد الملك غازان كنائس الشرق فانتصر غازان على جيوش المسلمين، فلما رجع المسلمون من كسرتهم ألهمهم الله سبحانه وتعالى غلق[2] الكنائس وغلقوها[3] بمقتضى الشرع الشريف المطهّر فخرجوا المسلمون[4] الى

[1] Ms. انتهى, d'après la prononciation vulgaire, qui se trahit également dans la transcription hébraïque (*Z. D. M. G.*, XXXV, p. 521; *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, III, p. 80-82).
[2] Ms. علق.
[3] Ms. وعلقوها.
[4] Ms. .....ين

لقاء عدوّهم فى نوبة شَحَب[1] فنصرهم الله ولم يزل بنو اسرائيل كذلك هكذا طول مملكتهم عند ما يعملون الصور والتماثيل ينكسروا قدام عدوّهم وما[2] يمحوها ينتصروا على عدوّهم وتستقرّ مملكتهم، فلمّا رجعوا المسلمون[3] وقد نُصروا على عدوّهم فُتِحَت الكنائس وانتقضت العهود فلمّا رأيتُ ذلك[4] عندى غيرة الله تعالى وخوف على المسلمين وعلى ملكهم عند انتهاء[5] سبع مائة سنة شمسيّة فتحرّكتُ وتقدّمتُ فى طلب عقد مجلس احتسابا لله تعالى يحضروا فيه عشرة احبار من احبار[6] اليهود وعشرة من قسيسين (*sic*) النصارى فى حضرة علماء المسلمين بين [يدى] الملك وبيدهم التوراة والانجيل والزبور وصحف الانبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام ويظهروا[7] ما حرّفوا وغيّروا وبدّلوا من كلام الله تعالى وأُبَيِّن وأُبَرْهِن نبوّة المصطفى وهو محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب من التوراة والانجيل والزبور وصحف الانبياء وأُقيم الحجج والأدلّة والبراهين من كتبهم على محو الصور والتماثيل من البيع فاذا ظهر ذلك يثبت الملك[8] الناصر جميع ما وعد الله به على لسان انبياءه ورسله وافتت المفتيين (*sic*) قولا واحدا هذا رجل متقرّب الى الله تعالى بافضل القرب ويجب على ولىّ الامر إعانتُه على ذلك وأذنتْ ائمّة الدّين بعقد هذا المجلس ورسمتْ نوّاب الملك بعقده[9] ستّ مرار بمصر والشام ولم يعقد، فلا حول ولا قوة الّا بالله العلى العظيم انّا لله وانّا اليه راجعون،

[1] Ms. شجب; cf. Hartmann, dans *Zeitschr. des deutschen Palaestina-Vereins*, XIII, p. 64.
[2] Ms. ما.
[3] Ms. يى.....
[4] Ici manque un verbe.
[5] Ms. نتهى; cf. plus haut.
[6] Ms. احار.
[7] Ms. واظهروا.
[8] Ms. الملك.
[9] Ms. بعقد.

IV

[A la fin de ce traité :]

اعلم انّ جميع ما وصفتُهُ فى هذا المختصَر هو ممّا جاء فى التّوراة وصُحُف الأنبياء لكنّى جمعتُه ورتّبْتُه واستخرجتُه من اللغة العبرانيّة والسريانيّة الى اللسان العربىّ المبين الذى نطق به سيّد الأوّلين والآخرين وجعلتُه نزهة للناظرين وربّما سمّيْتُه المُحيط فانّه أحاط بجميع قواعد العلوم اليقينيّة والعقود الايمانيّة والنّصائح الدينيّة والمقامات العامّة والسلوكات الخاصّة وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه أجمعين ،

V

Ibidem.

وقد صُنِّف هذا الكتاب بجامع بنى أُميّة بدمشق المحروسة فى ثانى عشر ربيع الأوّل سنة عشرين وسبعمائة ،

VI

(Fol. 3 b).

وممّا يدلّ على نبوّته صلعم فى السّفر الاوّل من التوراة فى قصّة يعقوب عم لمّا دنت وفاتُه جمع اولاده وقال لهم تقرّبوا الىّ اقول لكم ما يظهر فى آخر الزمان فلمّا اجتمعوا قال لهم ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد إلٰهك وإله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق إلٰها واحدا ولم يوجد فى التوراة انّه ذُكر شىء ممّا وعد به بل مكتوب فى التوراة انّه دعا لهم وتوفّى فعُلم من ذلك انّهم محوا اسم النبىّ صلعم من هذه الآية ،

VII

وممّا يدلّ على نبوّته فى السفر الرابع من التوراة فى قصّة بلعام بن باعورا قائلا انظروا كوكبا قد ظهر من آل اسمعيل وعَضَدَهُ سِبْط من العرب واظهوره تزلزلت الارض ومَن عليها.....[1] من نسل اسمعيل الّا محمّد صلعم وما تزلزلت الّا لظهوره صلعم ،

VIII

(Fol. 4 b).

وممّا يدلّ على نبوّته صلعم لمّا حارب موسى العمالقة [و]انكسرت بنو اسرائيل ترسّل موسى الى الله سبحانه وتعالى مستشفعًا بمحمّد صلعم قائلا باللسان العبرانى زخُر لاعابَداح لابراهام وليشماعل تفسير ذلك اذكر عهد ابراهيم بالذى وعدتَه به من نسل اسمعيل ان تنصر جيوش المؤمنين فاستجاب الله دعاءه ونصر بنى اسرائيل على العمالقة ببركات محمّد صلعم ،

IX

(Fol. 5 b).

وممّا يدلّ على نبوّته صلعم ممّا جاء فى صحف الياس عم لمّا خرج فى سياحته ومحبته سبعون رجلا فلمّا رأى العرب بأرض الحجاز قال لمن معه انظروا هاؤلاء الذين يملكون حصونكم العظيمة فقالوا يا نبىّ الله ما الذى يكون معبودهم فقال لهم عم باللسان العبرانىّ ياسيموا لادناى كابد وتهلات[2] بايم يكيد تفسير ذلك بالعبرانىّ (بالعربىّ .l) يوحّدوا الله تبارك وتعالى فوق كلّ منبر عال فقالوا له تباعه يا نبىّ الله مَن يدلّهم على ذلك فقال لهم عم

[1] Ici le copiste a omis quelques mots.
[2] Ms. وتعلات.

بالعبرانىّ بان يولد[1] لبت[2] يشماعل يوشياهو شمُو تفسير ذلك بالعربىّ ولد يولد من نسل اسمعيل اسمه مقرون باسم الله وحيث يذكر اسم الله تعالى يذكر اسمه ولم يكن ذلك الّا لمحمّد صلعم ،

X

وفارا واذب ترعا ونامر عم كذى يرباص

XI

واسمعيل سمّاهُ الله حبيبا وان سبحانه وتعالى خاطَبَ ابراهيمَ قائلا باللسان العبرانىّ قاح ات بنخا[3] ات يحيدخا اشار أهاب تفسير ذلك خذ ابنك وحيدك الذى أحببتهُ

XII

(Fol. 10b).

اعلم وفّقك الله تعالى اننى وقفت على الأناجيل الاربعة وكرّرتهم (*sic*) فلم أجد فيهم ذكر محمّد صلعم اصلا كما هو مذكور فى التوراة وصحف الانبياء وذلك دليل على تغييرهم الانجيل الذى جاء به عيسى عم

XIII

ارور هايش اشا (*sic*) يعسا باسل ومسّيخا ،

XIV

وهذه السيرة كانت فى زمان ياربعان (*sic*) الملك الذى كفر ورأى هذه الآية العظيمة ولم يرجع عن كفره وكان فيلسوفا ،

---

[1] Ms. تولد.
[2] Ms. لبن.
[3] Ms. اخبن حا.

LA FÊTE DE HANOUCCA

De toutes les fêtes juives, *Hanoucca* est la plus récente : la signification de cette fête devrait donc être la mieux connue. Cependant, à considérer la façon dont elle se célèbre, on est déçu dans son attente ; les éléments dont se compose cette fête, loin de former un ensemble harmonieux, paraissent disparates. L'usage des lumières pendant Hanoucca doit son origine à une légende, et ne se rattache aucunement à la victoire des Macchabées ; à l'office de Hanoucca, on récite les cantiques du *Hallel*, réservés seulement aux fêtes mentionnées dans le Pentateuque ; enfin, le nom d' « Inauguration » que porte cette fête, quelque précis qu'il soit, offre un nouveau problème, attendu que cette fête ne rappelle aucune inauguration.

Il faut donc admettre que la célébration de Hanoucca s'est, dans le cours des temps, écartée du plan primitif. Il est même possible qu'à l'origine même, cette fête n'ait pas été comprise de tous de la même façon.

Les autres fêtes furent instituées, dans leurs détails, en vertu d'un ordre souverain, auquel aucun Juif ne pouvait ni ne voulait se dérober. Mais quand fut établie la fête de Hanoucca, il ne pouvait plus être question d'une telle autorité. Le peuple juif ressemblait alors à du vin en fermentation, qui fait sauter les cercles du tonneau où il est contenu, afin de se donner issue de tous les côtés. Une sourde agitation travaillait le judaïsme, les liens de l'ancienne loi se relâchaient, la nation perdait son unité. Aussi tous n'envisagèrent-ils pas de la même façon le combat héroïque des Macchabées : autre était le sentiment des patriotes enthousiastes, qui s'exaltaient pour l'indépendance nationale, autre le sentiment des pieux *Hassidim*, qui se préoccupaient uniquement de leur foi et de leur culte, et autre encore celui des Hellénistes mondains, qui abhorraient toute manifestation violente de la vie juive. Ajoutez à cela l'état de dépendance dans

lequel se trouvaient les Juifs à l'égard des grands empires : il ne pouvait pas échapper aux Grecs et plus tard aux Romains qu'en somme, c'était leur défaite et leur confusion qu'on célébrait par la fête de Hanoucca, et le judaïsme, dans sa faiblesse, devait éviter toute manifestation que ces peuples pouvaient prendre pour une provocation.

Il s'ensuit que les opinions sur le sens et le caractère de Hanoucca durent varier et que l'observation de la fête dut changer de caractère au cours des siècles.

Dans cette étude nous allons passer en revue les transformations qui se sont manifestées dans la manière de comprendre et d'observer la fête de Hanoucca.

I

HANOUCCA, FÊTE D'INAUGURATION.

Après la mort d'Antiochus Epiphane, les pieux d'Israël renoncèrent à toute résistance contre la puissance syrienne. Alcime, que Démétrius avait nommé pour prêtre, fut reconnu comme tel par la « communauté des docteurs » et surtout par les *Hassidim*[1]. Quand, ensuite, Juda eut à soutenir le choc de l'armée de Bacchide, ses partisans l'abandonnèrent pour la plupart, et les huit cents compagnons qui lui étaient restés fidèles succombèrent avec leur chef héroïque[2]. Ces événements montrent assez que, pour les Juifs restés fidèles à leur loi, la révolte des Macchabées était finie lors de l'inauguration du temple et lorsque Lysias eut donné l'assurance que la liberté du culte serait respectée. L'inauguration du temple était le résultat de leurs efforts et de leurs combats, et ce fut cette inauguration seule qui, parmi tous les épisodes de cette lutte héroïque, leur sembla digne de passer à la postérité. La signification de la nouvelle fête fut donc rattachée à l'inauguration du Temple ; de là le nom de חנוכה, « inauguration ».

Dans le passage le plus ancien où ce nom paraît, c'est-à-dire dans *Megillat Taanit*, c. 23, ce nom a la forme araméenne, חנוכתא[3], forme qui se retrouve dans toutes les parties ara-

[1] I Macch., VII, 12, 13.
[2] *Ibid.*, IX, 1-21.
[3] Ainsi dans les bonnes éditions (יום חנוכת de certaines éditions doit être écrit יום חנוכתא) ; dans *Sabbat*, 21 *b*, יומי דחנוכה.

méennes du Talmud de Jérusalem et de Babylone[1]. Si le mot hébreu s'est imposé, c'est qu'il se trouve en plusieurs endroits de la Bible[2].

C'est un signe du temps que ce nom de חנוכה ou חנוכתא n'apparaisse pas une seule fois dans des écrits grecs, tandis qu'on rencontre très souvent transcrits en grec les noms de פסח, עצרת, סכות, פורים, etc. Il semble donc qu'on en peut conclure que cette fête n'était pas connue sous ce nom parmi les Juifs hellénisants. Et ce n'est pas seulement le nom qui était inconnu des Juifs hellenisants, mais aussi l'idée qu'il doit exprimer. L'équivalent grec de חנוכה est ἐγκαίνισις[3] et ἐγκαινισμός[4], du verbe ἐγκαινίζω[5]. Or, aucun de ces mots n'est employé pour désigner la fête de Hanoucca; une seule fois, dans l'Evangile de saint Jean, x, 22[6], se trouve τὰ ἐγκαίνια pour l'indiquer, c'est-à-dire 300 ans après l'établissement de la fête, et sous l'influence pharisienne dans un cercle pharisien. Il nous paraît donc permis d'en inférer que c'est seulement pour les Pharisiens que la fête des Macchabées était la fête de l'*Inauguration* et que les Juifs hellénisants, au moins dans les premiers temps, y voyaient toute autre chose.

La conception pharisaïque, ou mieux rabbinique, n'a pas donné seulement son nom à la fête, mais elle a su lui imprimer le caractère de fête commémorative de l'Inauguration. Ainsi, il fut établi une lecture spéciale de la Loi pour Hanoucca. L'ordre des sections sabbatiques est interrompu et on récite des passages spéciaux de la Tora pendant Hanoucca, de sorte que cette fête est mise au même rang que les autres fêtes de l'année[7]. On ne choisit

[1] Outre *Sabb.*, 45 *a*, et j. *Moëd Katan*, 83 *d*, cités par Levy, dans *Neuhebräisches Wörterbuch*. II, 82 *a*, et par Kohut, *Aruch completum*, IV, 446 *b*, deux fois encore dans j. *Sabb.*, 5 *b* (pourtant dans le passage parallèle de *Kohélét rabba*, III, 2, il y a חנוכה dans le texte araméen).

[2] De ces passages il en est qu'on rapporta plus tard à Hanoucca, par exemple, Nombres, VII, 10, 84, et Ps., XXX, 1.

[3] *Septante*, Nombres, VII, 88.

[4] *Ibid.*, VII, 10, 84; II Chron., VII, 9.

[5] Ce verbe, en dehors des Septante et du Nouveau Testament, n'apparaît qu'une fois dans la grécité profane (vers 180 apr. J.-C.); voir Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, 5e éd., p. 456.

[6] Voir aussi dans les Septante, II Ezra, VI, 16, et Néhémie, XII, 27.

[7] Mischna *Meguilla*, III, 6 : לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ולפורים בתענויות ובמועמדות. Il ne peut pas s'agir, dans ce passage, d'interrompre l'ordre des sections le sabbat de Hanoucca et le sabbat de Pourim (au cas où ce sabbat existerait), puisqu'en ce cas, בתענויות n'aurait aucun sens, vu qu'un jeûne n'a jamais lieu un samedi; la Mischna entend qu'en semaine, le lundi et le jeudi, on ne lit pas les sections habituelles, mais la section de la fête. M. Büchler, dans son article *The triennal reading of the Law and Prophets* (*Jewish Quarterly Review*, V, 455), a émis l'opinion qu'à l'origine, on ne lisait un chapitre spécial pendant Hanoucca que le samedi ou le huitième jour; il s'appuie sur *Sopherim*, XX, 10, et sur les deux

pas, comme pour Pourim, un passage pouvant se rapporter aux circonstances politiques et surtout à la guerre acharnée que rappelle Hanoucca[1], mais on prit un passage d'un caractère purement religieux, le chap. VII des Nombres, qui traite de l'inauguration du Tabernacle dans le désert. De même qu'il y avait eu une inauguration du temps de Moïse (חנוכת משה), du temps de Salomon (חנוכת הבית) et du temps de Néhémie (חנוכת עולי גולה), de même il y eut l'Inauguration des Macchabées, que l'on appela חנוכת בית חשמונאי ou חנוכת הכהנים[2]. La prédication, comme cela se pratiquait pour les sabbats et les fêtes, roula sur la lecture de la loi prescrite pour Hanoucca, c'est-à-dire sur Nombres, VII; cette section fut commentée et interprétée selon l'esprit de l'Agada. Il en résulta que Hanoucca ne fut célébrée que comme fête de l'Inauguration. Cette circonstance explique pourquoi la littérature midraschique fournit si peu de renseignements sur les événements historiques, sur la guerre et ses héros.

Grâce à la lecture de la Loi, il s'établit entre l'inauguration du Tabernacle dans le désert et celle des Asmonéens un rapport qui fut beaucoup exploité par l'Agada. Une heureuse combinaison permit d'affirmer que le premier sanctuaire avait été achevé le 25 Kislev et qu'il aurait dû être inauguré ce jour-là; mais, comme, par suite de la préséance du mois de Nissan sur les autres mois, cette cérémonie ne put avoir lieu à cette date, le 25 Kislev fut réintégré dans ses droits par l'inauguration asmonéenne[3]. Cette in-

Pesikta de Nombres, VII, 54. Or, *Sopherim*, XX, 10, ne diffère de M. *Meguilla*, III, 8 (בחנוכה בנשיאים) qu'en ce qu'il cite aussi la *Haftara*, pour le jour où l'on en recite une, c'est-à-dire pour le sabbat. De même le Yerouschalmi, *ad l.*, n'a rien qui confirme l'opinion de M. Büchler. Pour ce qui est des Pesikta, seule la *Pesikta rabbati* renferme une *Piska* spéciale ביום השמיני, mais non la *Pesikta di Rabbi Kahana*. A mon avis, la *Pesikta rabbati* a cette Piska parce qu'elle se rapporte au *deuxième* sabbat de Hanoucca, où la lecture avait lieu effectivement ביום השמיני; voilà pourquoi *Sopherim* indique ותשלם כל המלאכה comme Haftara.

[1] Un pareil chapitre n'était pas difficile à découvrir dans la Tora; on aurait pu lire, par exemple, Deut., XX.

[2] Dans *Pesikta rabbati*, II (15 *a*, de l'éd. Friedmann), on compte שבע חנוכות; de même, à la fin de cette Pesikta (7 *b*). L'expression de ח' כהנים ne se retrouve pas, autant que je sache; celle de ח' בית חשמונאי est plus fréquente. Voir encore *Pesikta rabbati*, 23 *a*, et 24 *a*.

[3] L'Agada disait d'abord que le sanctuaire du désert avait été fabriqué en trois mois et établi en trois mois : ג' חדשים עשאוהו וג' חדשים קפלוהו (*Ex. rabba*, c. 52, 2; *Tanhouma*, I, פקודי, § 6; *Yalkout*, Exode, § 417). Plus tard, on affirma que les trois premiers mois (Tischri, Heschvan, Kislev) étaient arrivés à leur terme le 25 Kislev : לפי שמלאכת המשכן נגמרה בכ"ה בכסלו ועמד המשכן מקופל עד ר"ח ניסן (*Nombres rabba*, c. 13, 2; *Pesikta rabbati*, c. 6, 23 *a*, avec cette addition : מה שילם לו הקב"ה חנוכת בית חשמונאי). Que cette date ne repose pas sur une tradition certaine, mais qu'elle a été inventée pour la glorification de Hanoucca, c'est ce qui résulte du *Tanhouma*, II, פקודי, § 11, où l'on rapporte une opinion opposée : ר' חנינא אומר באחד באדר היה נגמרה מלאכת המשכן.

terprétation agadique est une preuve que le judaïsme rabbinique voyait surtout dans Hanoucca la fête de l'Inauguration.

II

HANOUCCA, FÊTE DE RÉJOUISSANCE.

La littérature hellénisante ainsi que la littérature rabbinique ont conservé des indices qui donnent à croire qu'à l'origine, Hanoucca fut une fête de réjouissance. Parmi les fêtes bibliques, c'est principalement Souccot qui est consacré à la joie et qui, pour cette raison, porte dans la liturgie le nom de זמן שמחתינו. Or, Hanoucca était une fête de ce genre. Et, de fait, encore de nos jours, où son caractère primitif a déjà subi de profondes altérations, Hanoucca ressemble par de nombreux côtés à Souccot. Comme cette dernière fête, Hanoucca dure huit jours ; on y récite le *Hallel* sans omission de certains cantiques (דילוג), ainsi qu'on fait à Souccot ; dans ces deux fêtes, la lecture de la Loi suit une certaine progression arithmétique, et les chapitres qu'on lit sont répartis sur les huit jours. Même, abstraction faite de ces analogies, qui sont frappantes, nous savons d'une manière positive que Hanoucca passait pour une seconde fête des Tentes.

Si l'on considère Hanoucca comme fête d'inauguration, on ne s'explique pas sa durée de huit jours [1], car il n'y a aucun précédent dans toute l'histoire antérieure [2] ; par conséquent, ces huit jours ne sont qu'une imitation de Souccot [3]. Dans la lettre où la communauté de Jérusalem exhorte celle d'Alexandrie à célébrer Hanoucca [4], elle aussi, cette fête s'appelle, comme on sait, « les jours de la construction des cabanes de Kislev [5] », et dans le récit

[1] Cette question est soulevée dans *Meguillat Taanit*, c. 9 : ומה ראו לעשות חנוכה שמונה ימים והלא חנוכה שעשה משה לא עשה אלא שבעת ימים כו׳ ; de même, Salomon n'établit qu'une inauguration de sept jours (I Rois, VIII, 65). On répond qu'on mit huit jours à rétablir l'autel. Voir, sur la construction de l'autel, M. *Middot*, I, 6 ; *Ab. Zara*, 52 *b* ; *Yoma*, 16 *a*. On voit que, plus tard, on ne sut plus bien expliquer la durée de huit jours ; la légende de *Sabbat*, 21 *b*, explique naturellement aussi ces huit jours. M. Graetz a tort de prétendre que l'inauguration dura toutefois huit jours (*Monatsschrift*, 1877, p. 51).

[2] On ne dit pas le temps que dura l'inauguration du temple de Zorobabel. Dans la littérature rabbinique, on confond l'inauguration des murs de Jérusalem (Néhémie, XII) avec l'inauguration du Temple. Voir Graetz, *l. c.*, p. 49.

[3] Voir Grimm, *Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen*, sur I Maccab., IV, 59.

[4] Au commencement du deuxième livre des Macchabées.

[5] II Macchab., I, 9 : ἄγετε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ χασελεῦ μηνός ; *ibid.*, verset 18 : τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός ; *ibid.*, II, 16.

de l'institution de Hanoucca, l'on dit également qu'ils célébrèrent la fête « à la façon de Souccot [1] ». Le deuxième livre des Macchabées en donne l'explication : « Ils se souvinrent que, peu de temps auparavant, ils avaient été forcés de passer la fête de Souccot dans les montagnes et les cavernes, comme les bêtes sauvages [2], » c'est-à-dire qu'ils n'avaient pas pu célébrer selon la loi la fête précédant immédiatement Hanoucca. Aussi cherchèrent-ils à regagner le temps perdu par l'institution d'une nouvelle fête. On peut même accepter comme un fait certain que, pendant quelque temps, on n'éleva pas seulement des tentes, à Hanoucca, mais qu'on suivit aussi les autres usages de Souccot, on prit le loulab et l'ethrog, et l'on chanta le *Hallel*, le loulab en main [3].

Si l'on admet que, dans les premiers temps, Hanoucca fut comme la compensation de Souccot [4], on s'explique pourquoi les Juifs d'Alexandrie et les Juifs hellénisants, en général, ne voulaient pas célébrer Hanoucca. Dans les deux lettres placées en tête du deuxième livre des Macchabées, et dont on reconnaît de plus en plus l'authenticité [5], on n'exhorte pas moins de trois fois les Juifs d'Alexandrie à célébrer, eux aussi, Hanoucca; cela prouve qu'ils ne l'avaient pas fait jusqu'alors. Et leur abstention ne venait pas d'un manque de sympathie pour les tribulations de leurs frères de Palestine, ni d'une rivalité entre le temple d'Onias et celui de Jérusalem [6], mais simplement de ce que les Alexandrins n'avaient pas été troublés dans la célébration de Souccot et que, partant, ils n'avaient aucun motif pour célébrer une fête de compensation.

Chose étonnante, l'analogie entre Hanoucca et Souccot n'est indiquée nulle part dans la littérature rabbinique, bien qu'on

[1] *Ibid.*, x, 6 : σκηνομάτων τρόπον.

[2] *Ibid.*, x, 6.

[3] *Ibid.*, x, 7 : διὸ θύρσους καὶ κλάδους ὡραίους ἔτι δὲ φοίνικας ἔχοντες, ὕμνους ἀνέφερον. M. Graetz, *l. c.*, p. 9, admet que la lettre était primitivement écrite en hébreu et que le traducteur a lu, par erreur, ימי סוכה, au lieu de ימי חנוכה. Or, ימי סוכה n'est pas hébreu et il faudrait en tout cas ימי סוכות; de plus, il résulte du verset qu'il est positivement question de Souccot.

[4] Cette opinion, déjà émise par Rappoport, est contestée sans raison aucune par Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel* (grande édition), I, 271. Parmi les historiens, il n'y a que S. Bäck qui dise expressément que Hanoucca « remplaça les huit jours de Souccot, que le peuple ne put célébrer pendant si longtemps » (*Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Literatur*, 2e éd., p. 58).

[5] Graetz, *Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-jüdäischen Gemeinden*, dans *Monatsschr.*, 1877; cf. Schürer, *Geschichte d. jüdischen Volkes im Zeitalter J.-Chr.*, 2e éd., II, 741 et 743.

[6] C'est l'opinion de Graetz, *l. c.*, p. 54, et récemment de M. Büchler : « Les antécédents de la fête des Macchabées », article paru en hongrois dans l'annuaire de la Société littéraire israélitico-hongroise, I.

puisse établir que les rabbins ne l'ont pas ignorée [1]. S'il ne s'est conservé dans le Talmud et le Midrasch aucun passage historique qui établisse cette analogie, il s'est maintenu cependant des institutions et des rites qui marquent la parenté entre Souccot et Hanoucca.

Parmi ces institutions, mentionnons d'abord l'obligation de réciter *Hallel* à Hanoucca. La composition liturgique de על הניסים parle de la récitation du Hallel comme de la seule institution établie pour Hanoucca [2]. Si l'on considère que pour Pourim les docteurs n'ont pas prescrit la récitation du Hallel, on conviendra que Hanoucca n'a été admis à cet honneur que parce qu'à l'origine, il remplaçait Souccot [3]. Hanoucca est encore au même rang que Souccot en ce que le Hallel y est récité en entier [4]. La date de la composition de ces psaumes est de nulle importance en cette affaire [5], attendu que l'institution de réciter le Hallel n'avait d'autre but que de mettre Hanoucca sur le même pied que Souccot.

[1] Dans le premier morceau du יוצר לשבת שני של חנוכה, il est dit : מנורה וחג חק ושם מנעו לשמר, נתנני חלק שבעה ושמונה הלל לגמור, « je ne pouvais pas observer Souccot, voilà pourquoi je célèbre Hanoucca ». Cela provient sûrement d'un Midrasch perdu. L'auteur du morceau est מנחם ברבי מכיר (vers 1096). Cf. Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 156. De même, dans זולת לשבת ראשון, il y a : עקור... חג ומנורה.

[2] וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל.

[3] La fameuse raison que pour Pourim seuls les intérêts temporels étaient en danger et non les intérêts spirituels ne repose sur rien, attendu que pour Souccot, par exemple, il n'est pas question non plus de danger. Une autre raison est alléguée dans *Meguilla*, 14 *a*. Voir une raison agadique pour la récitation du Hallel pendant Hanoucca dans *Pesikta rabbati*, 5 *a*, et *Meguillat Taanit*, c. 9.

[4] *Tosefta Soucca*, III, 2 : שמונה עשר יום ולילה אחד גומרין בהן את ההלל שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה. Dans *Taanit*, 28 *b*, ces mots sont cités au nom de רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק ; les mots ולילה אחד ne s'y trouvent point, pas plus que dans *Arakhin*, 10 *a* ; la leçon est correctement reproduite dans *Sopherim*, XX, 9, et les שאלתות, éd. Dyhrenfurt, 8 *a*.

[5] Delitzsch, *Commentar über die Psalmen*, 2e partie, 3e éd., p. 227, prétend que le Hallel a été composé pour l'inauguration dont parle Ezra, VI, 16 ; Graetz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, p. 606, en place la composition au temps des guerres asmonéennes ; il aurait été composé exprès pour Hanoucca. Les deux commentateurs négligent de dire ce qu'ils pensent du rapport du Psaume CXVIII avec Jérémie, XXXIII, 11. Ewald, *Die Psalmen*, 2e édit., 290, croit que le Ps. CXVIII a été emprunté à Jérémie. Il en voit la première conception dans le Ps. LII, 11. Je suis d'avis qu'il existait un vieux psaume avec le refrain de הודו, comme le Ps. CXXXVI, dont on trouve des imitations dans Jérémie, XXXIII, 11, Néhémie, XII, 24, 47, et II Chron., V, 13, et VII, 3. Tous les critiques semblent d'accord pour trouver aux psaumes de Hallel (CXIII-CXVIII) un caractère d'unité ; seul M. Weiss, dans דור דור ודורשיו, I, 108, distingue deux parties, une plus ancienne (CXIII-CXVII), qu'il appelle הלל, et une plus récente (CXVIII), qu'il appelle הודאה et qui n'aurait été composée que pour Hanoucca. Mais il ne faut pas expliquer בהלל והודות, dans *Sabbat*, 21 *b*, dans ce sens qu'on connaissait deux sortes de psaumes de Hanoucca, il faut y voir simplement un pléonasme qui désigne le même objet par deux mots différents ; cf. Néhémie, XII, 24, להלל להודות.

On a déjà montré plus haut que la lecture de la Tora pendant Hanoucca offre une grande ressemblance avec celle de Souccot [1]. Cette analogie ressort clairement de la Haftara du premier sabbat de Hanoucca, empruntée à Zacharie, II, 14-IV, 7 [2]. D'où vient qu'on ne s'est pas contenté du chapitre IV, qu'on aurait dû lire jusqu'à la fin, puisque ce chapitre seul parle de luminaires, de lumières et de lampes (נרות) ? On voulait évidemment commencer par רני ושמחי בת ציון, afin de pouvoir présenter Hanoucca comme זמן שמחה, fête de réjouissance. Ce qui est encore plus instructif, c'est que certains auteurs [3], en dissidence avec le Talmud, prescrivent de réciter comme Haftara du deuxième Sabbat de Hanoucca le chapitre d'Isaïe, LXI, 10, dans le dessein manifeste d'affirmer par les mots de שוש אשיש le caractère de réjouissance de Hanoucca [4].

Les livres des Macchabées confirment pleinement ces indices tirés de la liturgie. Dès l'origine, Hanoucca fut établi comme fête de réjouissance [5]. Quand, plus tard, sous Siméon, on créa une nouvelle fête en souvenir de la conquête de l'*Acra*, on ordonna de même des réjouissances [6]. Dans *Meguillat Antiochus*, on désigne aussi Hanoucca comme fête de réjouissance, avec la remarque expresse que Hanoucca, sous ce rapport, est absolument semblable aux fêtes du Pentateuque [7], et l'on songe évidemment, en premier lieu, à Souccot. Encore plus tard, il est question de réjouissance pour Hanoucca, et les décisionnaires dissertent beaucoup sur le point de savoir s'il faut regarder les festins de Hanoucca comme obligatoires, סעודת מצוה, ou non [8].

On peut conclure de ce qui précède qu'à l'origine, Hanoucca eut pour but de remplacer la fête de Souccot qu'on avait été empêché de célébrer [9]. Reste à savoir combien de temps Hanoucca garda ce

[1] Il ressort de *Sopherim*, XX, 10, que la lecture de Hanoucca a subi plusieurs modifications; voir les commentateurs et les décisionnaires postérieurs.

[2] Dans *Meguilla*, 31 *a*, il y a seulement : ומפטירין בנרות דזכריה; pourtant Raschi ajoute déjà רני ושמחי, bien que j'ignore de quel droit.

[3] Dans *Meguilla*, 31 *a*, on prescrit בנרות שלמה.

[4] Voir מגן אברהם sur Orah Hayyim, § 684, au nom du לבוש.

[5] I Macchab., IV, 59 : μετ' εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς.

[6] *Ibid.*, XIII, 52.

[7] Sur les différentes éditions de מגילת אנטיוכוס, voir plus loin. A la fin du livre, il y a dans la version hébraïque : על כן קימו בני חשמונאי לעשות שמונה ימים האלה ימי משתה ושמחה כימי מועדים הכתובים בתורה... Un peu plus loin : ויקראו להם ימי שמחה.

[8] Voir dans *Tour Orah Hayyim*, § 670, la controverse entre Méïr de Rothenbourg et Mordekhaï ben Hillel (citée par דרכי משה, *ibid.*).

[9] Ce n'est peut-être pas l'effet d'un simple hasard si, dans le Talmud, חג, c'est-à-dire סוכות, se trouve souvent mentionné à côté de Hanoucca. Voir j. *Sabb.*, 5 *b* ; *Kohél. rabba*, III, 2 ; M. *Biccourim*, I, 6 ; *Sabb.*, 21 *b* כנגד פרי החג ; cf. aussi *Bét*

caractère. Il l'avait encore, comme on l'a vu, lors de la rédaction de la lettre adressée par les Juifs de Jérusalem à ceux d'Alexandrie, c'est-à-dire vingt ans après l'institution de Hanoucca; à partir de ce moment, les documents font défaut. Cependant, on verra plus loin que, vers cette époque, Hanoucca devint une « Fête des lumières »; il est probable qu'alors les usages qui la faisaient ressembler à Souccot se sont perdus. Jusqu'ici, nous n'avons pu remarquer aucune différence dans la façon de concevoir Hanoucca chez les Juifs rabbiniques et chez les Juifs hellénisants : pour les uns et les autres, Hanoucca est la fête de l'*Inauguration* et du *remplacement* [1].

III

HANOUCCA, FÊTE DES LUMIÈRES.

La Mischna n'a consacré qu'une petite place et un court souvenir à Hanoucca, alors que pour Pourim elle a un traité spécial. Elle parle de Hanoucca à côté de la Néoménie et de Pourim, à propos de jours de jeûne tombant un jour férié (*Taanit*, II, 10), à propos des règles relatives aux enterrements (*Moëd Katan*, III, 9) et des passages de la Bible qu'on doit lire à Hanoucca (*Meguilla*, III, 4 et 6). Même son caractère de fête des Illuminations, qui la fit appeler φῶτα (Josèphe, *Ant.*, XII, 7, 7) et qui aurait dû donner naissance à une foule de prescriptions, n'est mentionné dans la Mischna [2] (*Baba Kamma*, VI, 6) qu'une seule fois et d'une façon fortuite, et la Guemara de Babylone n'en parle que très sommairement (*Sabb.*, 21 *b*). Josèphe, qui connaît la fête des lumières, explique cette dénomination d'une manière si forcée qu'on en peut induire qu'il ne connaissait plus Hanoucca sous cet aspect spécial [3].

Ces conclusions d'un illustre savant [4], jointes à d'autres consi-

ha-Midrasch, I, 135, שמנה ימי החג. Geiger, dans *Urschrift*, p. 228, en note, écrit que le mot de חג a été employé par erreur.

[1] Tant que les Juifs hellénistes ne virent dans Hanoucca qu'une fête remplaçant Souccot, ils ne la célébrèrent point; mais quand elle prit de plus en plus le caractère de fête d'Inauguration, ils l'adoptèrent, eux aussi.

[2] Un peu plus détaillé dans *Tosefta Baba Kamma*, VI, 28 : ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהניח ברשות.

[3] Φῶτα, ἐκ τοῦ παρ ἐλπίδας, οἶμαι, ταύτην ἡμῖν φανῆναι τὴν ἐξουσίαν τὴν προσηγορίαν θέμενοι τῇ ἑορτῇ.

[4] Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (Breslau, 1857), p. 203.

dérations que suggère la fête de Hanoucca [1], imposent une revision sévère de l'historique de cette fête. Malgré la tentation où l'on est de défendre d'antiques coutumes et de les faire remonter aux temps les plus éloignés, il faudra, en ce qui concerne Hanoucca, procéder avec une critique plus rigoureuse qu'on ne l'a fait jusqu'à présent.

Constatons d'abord que les sources dignes de foi de cette époque, les deux premiers livres des Macchabées [2] et Josèphe, ne rapportent nullement que l'on institua pour Hanoucca des illuminations spéciales. Sans doute, ces sources rappellent expressément qu'on alluma le chandelier à sept branches lors de l'inauguration du Temple [3], mais elles n'en parlent que comme d'un simple détail de cette cérémonie [4] ; il est donc inconcevable qu'on ait choisi, dans tout l'ensemble de cet événement considérable, un menu incident pour en faire l'objet d'une commémoration spéciale. Ajoutez à cela que toute la littérature tannaïte, hormis un passage de la Mischna et de la Tosefta [5], se tait sur les lumières de Hanoucca ; le silence de la Mischna sur ce point est particulièrement étonnant. Comment expliquer ce phénomène? On ne peut pas dire que le judaïsme rabbinique n'ait rien voulu savoir de la maison asmonéenne [6], ni, par conséquent, de la fête asmonéenne, car, en réalité, il célèbre à diverses reprises cet événement politique [7]. On ne peut pas dire non plus que c'est par crainte des

[1] En rattachant exclusivement l'origine de Hanoucca à la légende de la fiole d'huile (*Sabb.*, 21 *b*), on paraît avoir étouffé délibérément le côté historique. De même, le fait qu'aucun livre des Macchabées (et il y en avait sûrement) ne fut admis à l'honneur de la lecture publique, mérite considération. Cf. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, 56 et suiv., et Jellinek, Préface du Midrasch de Hanoucca dans *Beth ha-Midrasch*, VI; voir aussi *Beth ha-Midrasch*, V, p. LVI.

[2] Pour Hanoucca on peut bien accorder quelque créance au 2e livre des Macchabées, quoique, en général, il soit sujet à caution.

[3] I Macch., IV, 50 : καὶ ἐξῆψαν τοὺς λύχνους τοὺς ἐπὶ τῆς λυχνιάς; II *Macch.*, I, 8 : καὶ ἐξήψαμεν τοὺς λύχνους ; *ibid.*, I, 18 : καὶ τοῦ πυρός ; dans la liturgie : והדליקו נרות בחצרות קדשך.

[4] Il est question également de la reconstruction de l'autel, de la restauration des sacrifices et d'autres détails.

[5] Dans le passage déjà cité de Mischna *Baba Kamma*, VI, 6, et Tos. *Baba Kamma*, VI, 28.

[6] Cela paraît être l'opinion de Geiger, *l. c.*, p. 205.

[7] Surtout dans la liturgie : מסרת גבורים ביד חלשים ; *Tanhouma*, I ויחי, § 13 : שבטו של לוי כנגד מלכות יון בני חשמונאי שהיו מלוי ; *Exode rabba*, c. 15, 6; *Megouilla*, 11 *a* (Derenbourg, *l. c.*, 58) : מי פורע לכם מיון בני חשמונאי (Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, III, 384 *a*) ; Midrasch sur Psaumes, XCIII, 1, כך היו בני חשמונאים לבושים בגדים של קנאה (manque dans la *Pesikta*, éd. Buber, 149 *a*, et *Pesikta rabbati*, c. 37, 163 *b*. éd. Friedmann, et dans *Yalkout Jérémie*, § 285). Nous ferons remarquer, en passant, que la présence de ce passage dans la Piska שוש אשיש comme le fait qu'il y a une double Piska pour שוש אשיש prouvent que ce chapitre des Prophètes, comme je l'ai déjà dit, était une Haftara

Romains[1] que l'auteur de la Mischna ne traite pas de cette fête, car il aurait eu des raisons plus puissantes pour ne pas écrire le traité *Aboda Zara* sur le culte païen. Selon nous, s'il n'a pas parlé des lumières, c'est qu'elles étaient d'origine récente et qu'il ne possédait pas de traditions sur cette institution. Aussi est-il très curieux de voir comment le Talmud de Babylone s'y prend pour établir l'obligation d'allumer des lumières : au lieu d'invoquer, comme à l'ordinaire, une mischna ou une baraïta, il se réfère à l'opinion d'Amoraïm postérieurs[2], parce qu'il n'avait aucune tradition tannaïte. Les controverses des écoles de Schammaï et de Hillel relatives aux lumières de Hanoucca[3], loin de prouver l'antiquité de l'institution, montrent, au contraire, qu'à cette époque, cette institution n'était pas encore solidement établie et qu'aucune tradition définitive ne s'était encore formée à ce sujet. Sans doute, le Talmud de Babylone cite une baraïta anonyme (*Sabbat*, 21 *b*) qui explique pourquoi on allumait les lumières, ce qui semble démontrer que cet usage était déjà assez ancien. Mais, pour de nombreuses raisons, cette baraïta ne peut pas être invoquée pour une étude historique. Telle qu'elle nous est donnée, elle semble être la suite de la citation de *Meguillat Taanit*, ce qui est en tout cas impossible. Elle ne peut être non plus la scolie de cette citation, car les scolies de *Meguillat Taanit* se présentent sous une autre forme, et puis on ne répond pas du tout par là à la question de מאי חנוכה : « Qu'est-ce que Hanoucca ? » Et encore ne tenons-nous aucun compte de ce qu'il y a de bizarre à expliquer un souvenir éminemment historique par une légende. Ce qui prouve, du reste, pleinement que cette baraïta n'a aucune valeur, c'est que les sources *palestiniennes*, non seulement n'en ont pas connaissance, mais encore la contredisent formellement.

Dans deux sources palestiniennes, indépendantes l'une de l'autre, on demande : « Pourquoi allume-t-on des lumières le Hanoucca ? » Il faut bien remarquer que la question n'est pas, comme dans le Talmud de Babylone : Qu'est-ce que Hanoucca en général ? Mais après le récit de l'événement, vient cette question : Pourquoi les lumières ? — Preuve que l'usage d'allumer

destinée à Hanoucca. Les *Sèder Olam rabba* et *zouta* célèbrent aussi cet événement politique. Saint Jérôme nous apprend que les Juifs appliquaient beaucoup de passages messianiques aux Macchabées ; voir son commentaire sur Zacharie, x, 3, et mon article « Les Juifs dans l'œuvre de saint Jérôme », dans la Revue hongroise *Magyar-Zsidó-Szemle*, VII (1890), p. 454.

[1] Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, VI, p. v.

[2] Dans *Sabbat*, 22 *b*, deux fois הא שמעינן דאמר רבא et une fois ת"ש דאמר ר' יהושע בן לוי.

[3] *Sabbat*, 21 *b*.

les lumières n'est pas intimement lié à la raison d'être de Hanoucca [1]. La réponse donnée à cette question présente tous les caractères de la vérité historique : elle est courte et digne de foi et se trouve confirmée ailleurs. Elle est ainsi conçue : « Au temps où les fils du grand-prêtre Hasmonaï battirent les Grecs, ils entrèrent dans le sanctuaire, où ils trouvèrent 7 lances en fer ; ils les fichèrent en terre (probablement à la façon du chandelier à 7 branches) et y allumèrent des lumières [2]. » Cette manière primitive d'illuminer convient tout à fait à la situation : on avait volé le chandelier [3], impossible d'en fabriquer un à la hâte; dans la précipitation, d'ailleurs, l'huile réglementaire aurait manqué. On se tira d'affaire comme on put, les armes servirent de candélabres. Les lances qui, dans un moment si solennel, avaient servi à un usage aussi sacré, ne devaient pas être oubliées ; et, de fait, on nous raconte que, plus tard, les rois asmonéens les recouvrirent d'abord d'étain, puis d'argent, et même d'or quand le bien-être fut plus grand [4]. Il est donc certain que l'illumination première du Temple eut lieu d'une toute autre façon que ne le dit la légende du Talmud de Babylone. Les sources palestiniennes ont conservé les relations authentiques sur ce point, et les assertions du Babli ne méritent aucune créance [5].

Mais, s'il est vrai qu'à l'origine les lumières ne faisaient pas partie des éléments constitutifs de la fête de Hanoucca, à quelle époque

[1] Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. Wogue, II, p. 104 : « Les habitants de Jérusalem illuminèrent la façade de leurs maisons en souvenir de la Tora, que les poètes hébreux appellent une « lumière »... C'est de cette circonstance aussi que la fête a reçu le nom de « Fête des lumières ». Cela est contraire à l'histoire. Aussi peu fondée est l'assertion de Finn, דברי הימים לבני ישראל (Wilna, 1877), II, 101 ; voir aussi Derenbourg, *l. c.*, p. 62, note 2.

[2] *Pesikta rabbati*, c. 2, p. 5 *a*, éd. Friedmann : ולמה מדליק נרות בחנוכה אלא בשעה שנצחו בניו של חשמונאי הכהן הגדול למלכות יון . . . נכנסו לבית המקדש מצאו שם שמונה שפודין של ברזל וקבעו אותם והדליקו בתוכם נרות (au lieu de שמנה, lire שבעה ; cf. Friedmann, *ad. l.*). *Mequillat Taanit*, c. 9 : ומה ראו להדליק את הנרות אלא בימי מלכות יון שנכנסו בני חשמונאי להיכל שבעה שפודים של ברזל בידם [וחפום בעץ] והדליקו בהם את הנרות (les mots entre crochets paraissent être une glose ; la version de la Pesikta מצאו paraît moins ancienne que בידם). Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel* (petite édit., Leipzig, 1870), p. 258, note 1, écrit à tort : Au commencement, on avait formé le chandelier à sept branches de tiges en fer blanc, et plus tard, on le remplaça par un chandelier en argent et, enfin, par un en or.

[3] Josèphe, *Ant.*, XII, 5, 14 ; Derenbourg, *l. c.*, p. 54, note.

[4] Naturellement par piété et non pas, comme le dit M. Derenbourg, parce qu'ils utilisèrent plus tard encore les lances comme candélabres. Cf. *Rosch Haschana*, 24 *b*, *Menahot*, 28 *b*, *Aboda Zara*, 43 *a* ; les Novelles צבי חיות sur *Sabbat*, 21 *b*, imprimées dans l'éd. de Vilna et dans *En Jacob*, éd. Vilna, 1879, I, p. 166.

[5] Graetz signale cette différence entre les sources babyloniennes et palestiniennes, dans sa *Geschichte*, IV, 3e édit., note 36, p. 461.

cette coutume s'est-elle établie ? Nous avons dit précédemment que les écoles de Schammaï et de Hillel s'occupèrent déjà des lumières de Hanoucca ; le témoin le plus rapproché de ces docteurs est Josèphe, qui appelle la fête Φῶτα [1], et, un siècle après, Juda ben Ilaï et les Hakhamim discutent sur cette question (Mischna *Baba Kamma*, VI, 6) ; cela nous conduit après le règne de Hérode. Par un curieux hasard, nous possédons une information qui n'élucide pas complètement la chose, mais qui cependant l'éclaire un peu. Le satirique Perse (Sat., V, 179-184) rattache les lumières de Hanoucca au *dies Herodis* [2]. On peut expliquer ce rapprochement de la façon suivante. Il n'était guère prudent de célébrer Hanoucca comme fête politique sous Hérode, car les Romains y eussent pu voir une provocation ; il est même possible que Hérode, ami des Romains, n'eût pas toléré une pareille fête. Hanoucca, comme fête de compensation pour Souccot, devait nécessairement disparaître avec le temps. Enfin, Hanoucca n'avait plus de sérieuse raison d'être comme fête d'inauguration, puisque Hérode avait construit un Temple neuf et magnifique. Aussi Hanoucca était-il menacé de disparaître, avec tous les souvenirs des événements asmonéens, de la vie et de la conscience juives. Cela eût été particulièrement agréable à Hérode, qui n'aimait pas qu'on parlât des Asmonéens. Probablement que les docteurs d'alors, par opposition contre le roi et pour honorer la glorieuse époque asmonéenne, se virent amenés à établir une fête spéciale qui perpétuât en silence, et par cela même d'une façon plus sûre, le souvenir des Asmonéens. A cet effet, ils proclamèrent Hanoucca fête des lumières, faisant ainsi passer les guerres et les luttes à l'arrière-plan et marquant davantage la signification religieuse. Hérode ne pouvait pas faire d'objection à une pareille fête. Peut-être même y accorda-t-il son entière approbation. De l'ancien Hanoucca est sortie une fête nouvelle, et comme cette institution nouvelle s'est établie au temps d'Hérode, on a pu lui donner le nom de « fête d'Hérode [3] ».

[1] Il pouvait encore moins connaître la raison de cet usage que les rabbins, qui demandent pourtant : ולמה מדליק נרות כו׳.

[2] Qu'il désigne par là Hanoucca, c'est ce que prouvent ces mots : « Unctaque fenestra dispositæ pinguem nebulam vomuere lucernæ », car il n'y a que les lumières de Hanoucca qu'on mettait aux fenêtres. C'est aussi l'opinion de M. Derenbourg, *l. c.*, p. 165, note, seulement il pense que Hérode est mis par erreur pour Asmonéens. Schürer, *l. c.*, II, 560, note, donne cette explication forcée qu'il s'agit des sabbats célébrés par le roi Hérode.

[3] Epiphane parle d'institutions asmonéennes spéciales ; il dit que les Juifs ont quatre sortes de traditions (δευτερώσεις τέσσαρες) : celles qu'ils font remonter à Moïse (εἰς ὄνομα Μωυσέως = הלכה למשה מסני) ; celles qu'ils attribuent à Akiba (εἰς τὸν διδάσκαλον αὐτῶν Ἀκίβαν, c'est-à-dire le recueil de la Mischna composé par

De même, le fait que les anciens des écoles de Schammaï et de Hillel composèrent un livre spécial des Asmonéens (voir plus loin) semble prouver que, sous Hérode particulièrement, on se plaisait à cultiver les souvenirs rappelés par Hanoucca. L'illumination, qui, dans le principe, n'avait peut-être été qu'une manifestation spontanée de la joie, devint une institution religieuse que développèrent la Halakha et l'Agada [1]. Dans le culte public, les Haftarot seules rappellent la fête d'illumination [2]; dans la vie domestique, ce caractère particulier de Hanoucca n'a pas pris de développements plus grands.

IV

HANOUCCA, FÊTE DES FEMMES.

Une courte assertion du Talmud, déclarant que les femmes doivent aussi participer à la fête de Hanoucca parce qu'elles aussi ont bénéficié du miracle [3], présente la fête sous une face nouvelle : elle est appelée la fête des femmes.

On est à peu près d'accord pour reconnaître dans cette assertion une allusion aux dangers que courut la vertu des femmes et des jeunes filles juives sous la domination syrienne, et qui disparurent après la victoire des Macchabées [4]. Le fait qu'on

Akiba ou peut-être les midraschim tannaïtes de l'école d'Akiba); celles de R. Juda (εἰς τὸν Ἰούδαν = ר׳ יהודה הנשיא, rédacteur de la Mischna); enfin celles qui leur viennent des fils des Asmonéens (εἰς τοὺς υἱοὺς Ἀσαμωναίου), *Haeres.* c. 15, 33 et 42; Schürer, I, 96, note 24, n'a pas compris ces mots. Sur בית דינם של חשמונאים, voir Frankel, מבוא המשנה (Leipzig, 1859), p. 41, et M. Derenbourg, *l. c.*, p. 84.

[1] La longue discussion halachique sur les lumières de Hanoucca est connue de tous. Nous empruntons à l'Agada ce trait intéressant qu'on ne chante Hallel le Hanoucca que parce qu'il y est question de lumières : ולמה קורין את ההלל מפני שכתב אל ה׳ ויאר לנו; l'on déduit aussi l'inauguration du ciel et de la terre de la création des lumières célestes : ומה חנוכה היה שם ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר כו׳ (*Pesikta rabbati*, c. 2, p. 5 *a*).

[2] *Meguilla*, 31 *a* : ומפטירין... קמייתא בנרות דזכריה בתרייתא בנרות דשלמה.

[3] *Sabbat*, 23 *a* : נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. Cette parole est de R. Josué ben Lévi.

[4] Voir Raschi, *ad l.* : שגזרו עכו״ם על כל הנשואות להיבעל לטפסר תחילה ועל ידי אשה נעשה הנס. On voit que deux faits divers se sont combinés là, le récit de *Ketoubot*, 3 *b*, et l'histoire de Judith. Par conséquent, il faut distinguer : 1° le miracle de la fiole d'huile (cf. *Sabb.*, 23 *a*, נס כל ימי איתיה, et *Souccot*, 46 *a*; 2° le miracle de Judith : שאף הן היו באותו הנס, surtout dans les שאלתות,

persécuta les femmes juives sous les Syriens est affirmé dans bien des ouvrages midraschiques et dans plusieurs productions de la littérature juive postérieure. Une pareille persécution a-t-elle eu véritablement lieu? Les victoires des Macchabées sauvèrent-elles effectivement les femmes juives de la honte? Ou bien ce trait appartient-il à la légende et a-t-il été créé pour magnifier « le miracle », comme la légende de la fiole d'huile? De plus, légende ou histoire, pourquoi ne trouve-t-on, parmi les pratiques observées à Hanoucca, aucun usage qui puisse se rapporter à cette délivrance des femmes?

Remarquons, d'abord, que les meilleures sources, les livres des Macchabées et Josèphe, ne savent rien d'une persécution des femmes juives par les Syriens; le Talmud et le Midrasch n'en parlent non plus d'une façon explicite. Bien plus, dans tout le cours de l'histoire juive ancienne, aucune puissance, ni les Perses, ni les Syriens, ni les Grecs n'ont organisé de vexations systématiques contre les femmes juives. Mais il y a des indices obscurs que de pareilles violences se seraient produites sous les Romains, principalement pendant les guerres d'extermination de Trajan et d'Adrien. Nous avons donc tout lieu de croire que les persécuteurs en question étaient les Romains, et non les Syriens, et qu'on imputa à ceux-ci les méfaits des premiers.

Comme point de départ de notre recherche, nous choisissons le livre apocryphe de *Judith*. Des critiques éminents comme Hitzig[1], Volkmar[2] et Graetz[3] ont démontré que ce livre fut écrit vers la fin du règne de Trajan et au commencement de celui d'Adrien[4]. On y réprésente Holopherne, qui, d'après notre hypothèse, serait un capitaine romain, peut-être bien Lusius Quietus, comme un vil débauché (XII, 16) et l'on fait allusion à un viol de jeunes filles (IX, 2)[5]. Mais pourquoi l'auteur reporte-t-il ces événements aux temps des Assyriens et couvre-t-il les capitaines et les empereurs romains du masque des

§ 26, 8 *e*, éd. Dyhrenfurt, לדידהו נמי איתרחיש להו ניסא כדלגברי; 3° le miracle de Hanoucca en général, dans la composition liturgique de על הניסים.

[1] *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1860, p. 240-250.

[2] *Handbuch der Einleitung in die Apocryphen*, 1re partie, *Judith*, Tubingue, 1860.

[3] *Geschichte der Juden*, IV, 3e éd., note 14.

[4] Schürer, *l. c.*, II, 601, fait valoir que déjà Clément Romain (fin du 1er siècle après J.-C.) connaît l'histoire de Judith (c. 55 : Ἰουδὶ ἡ μακαρία). Cela ne prouve pas que Clément ait connu le livre de Judith; la légende de Judith est sûrement plus ancienne que le livre même, et les sources juives qui traitent de cette légende (voir R.-L. Lipsius, *Jüdische Quellen zur Judithsage*, dans *Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie*, 1867, p. 336-337, et Graetz, *l. c.*, p. 422) se rapportent à des sources antérieures.

[5] Οἱ ἔλυσαν. μήτραν παρθένου εἰς μίασμα.

Assyriens, qui, à cette époque, avaient déjà disparu de la scène de l'histoire ? Evidemment par crainte des Romains. Il n'osait pas nommer Rome, et il se tirait d'affaire, comme les Agadistes de son temps, en choisissant une autre époque, d'autres personnages et un autre théâtre ; il savait que ses coreligionnaires ne s'y tromperaient pas. On voit par cet exemple qu'on imputait les abominations des Romains, non aux Grecs, dans lesquels les vrais coupables auraient pu trop facilement se reconnaître, mais à un peuple plus ancien, aux Assyriens. A supposer même que l'événement raconté dans le livre de Judith se soit passé, non pas sous les Romains, mais sous Antiochus Epiphane, et que le livre de Judith soit d'une époque antérieure [1], on ne peut pas moins en conclure qu'on attribuait certains crimes à un peuple disparu depuis longtemps, au lieu de les imputer au peuple régnant. Quoi qu'il en soit, toutes les sources juives reportent l'histoire de Judith à Hanoucca [2], bien que, dans le livre même, on nomme Nabuchodonosor et les Assyriens. Donc, de même qu'à la place des Grecs du temps des Macchabées, on avait mis au pilori les Assyriens de Nabuchodonosor, de même les Agadistes du temps de Trajan et d'Adrien pouvaient attribuer les abominations de leur époque aux Syriens de l'époque des Macchabées. On invectivait les Grecs, et c'est les Romains qu'on voulait atteindre. Par conséquent, toutes les informations sur le viol des femmes juives peuvent se rapporter aux persécutions de Trajan et d'Adrien.

Entrons maintenant plus avant dans l'examen des sources juives. Dans j. *Ketoubot*, 25 *c*, à propos de Mischna I, 5, on raconte que, lors d'une persécution, on viola les jeunes filles et que les jeunes épousées étaient conduites d'abord auprès du « stratiote » [3]. Les premiers mots de ce passage [4] prouvent qu'il s'agit des Romains [5], car eux seuls étaient personnifiés par Esaü =

[1] Voir Schürer, *l. c.*, II, 600-603.

[2] Nous signalons les trois versions du Midrasch Hanoucca dans Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, I et VI, les יוצרות des deux sabbats de Hanoucca, les paroles de Salomon ben Isaac dans *Sabb.*, 23 *a*, le recueil de חמדת הימים, etc.

[3] והיו הולכין ומשעבדין בהן ואונסין את בנותיהן וגזרו שיהא איסטרטיוס בועל תחילה. Le mot איסטרטיוס, qui paraît ici plusieurs fois, n'est pas στράτιος, comme l'admet Carl Schmidt, *Jus primæ noctis* (Fribourg-en-Brisgau, 1881), p. 164, note 2, mais c'est une faute de copiste pour איסטרטיוט = στρατιώτης; le copiste, estimant qu'il y avait trop de ט, remplaça le dernier par un ס, qui se rencontre dans la terminaison de beaucoup de mots étrangers.

[4] Les mêmes mots servent d'introduction dans j. *Guittin*, 47 *b*, à la loi des *Sikarikon* (סיקריקון); ils indiquent donc sûrement qu'il s'agit de l'époque romaine.

[5] שכן ניסורה להם מאבותם שיהודה הרג את עשו דכתיב ידך בעורף אויביך. On n'a pas encore remarqué que ces mots font allusion aux massacres accomplis par les Juifs, vers les dernières années de Trajan, dans la population païenne de l'empire romain. Ces mots ne peuvent être qu'une allusion cachée, car le meurtre

Edom [1]. Or, sous les Romains, il y eut une seule persécution [2], il ne peut donc être question que du règne de Trajan et d'Adrien [3].

Ainsi éclairés par la relation palestinienne sur l'époque, nous connaissons par la relation babylonienne le nom même du personnage qui rendit ce cruel édit. L'Amora babylonien Rabba dit, en effet, au sujet de la Mischna de *Ketoubot*, I, דאמרי בתולה הנישאת ביום הרביעי תיבעל לטפסר תחילה (*Ketoubot*, 3*b*) [4]. On est généralement d'accord que le Talmud babylonien emploie le terme de *tafsar* d'une façon impropre [5]; ce n'est pas le cas ici. *Tafsar* était le nom du gouverneur romain en Syrie [6], avec lequel le patriarche Rabban Gamliel avait des rapports officiels. Le patriarcat de R. Gamliel II dura de 80 à 117 [7], ce docteur est donc mort à peu près à la fin du règne de Trajan et à l'avènement d'Adrien. Or, le Talmud et le Midrasch parlent à diverses reprises d'entretiens entre R. Gamliel et un « Heguemon [8] ». Le nom de ce gouverneur est très corrompu dans les sources [9]. Cependant il semble bien qu'il corresponde à Κύντος = Κύητος = *Quietus* [10], c'est donc Lusius

de l'Esaü biblique est expliqué tout autrement dans la littérature traditionnaire. Voir tosafot de *Guittin*, 55*b*, et le court commentaire de j. *Ketoubot*, 25 *c*, où, à cause de la difficulté, on déclare fausse la tradition, צ"ל דמסורת שהיתה בידם היא שקר.

[1] Esaü = Edom = Rome est une équation fréquente dans le Talmud et le Midrasch.

[2] C'est ce que prouvent les mots de ומשיעבדין בהן; cette expression ne convient pas au temps des Macchabées.

[3] Toute persécution postérieure est exclue, car cet événement sert à expliquer une institution dont parle déjà la Mischna.

[4] Le mot דאמרי est bien traduit par Schmidt, *l. c.*, p. 166 : « Ils ordonnèrent » ; la traduction : « On croit » est fausse. Selon moi, voici comment la tradition primitive était conçue : בתולה הנישאת תיבעל לטפסר תחילה; c'est Rabba qui a ajouté ביום הרביעי.

[5] Schmidt, *l. c.*, p. 167.

[6] M. *Edouyot*, VII, 7, ומיעטה ברבי גמליאל שהלך ליטול רשות מטפסר בסוריא; cf. *Sanhédrin*, 11 *a*, et Derenbourg, *l. c.*, p. 311.

[7] Graetz, *Geschichte*, IV, 3e éd., p. 30.

[8] *Sifrè* sur Deut., § 350, שאל אנטיגנוס הגמון את ר' גמליאל; dans j. *Sanhédrin*, 19 *b*, אנגטוס; *ibid.*, 19 *c*, אנטונינוס; *ibid.*, 19 *d*, אנטיגנוס; dans *Nombres rabba*, c. 4, 9, הונגטיס; dans *Bekhorot*, 5 *a*, קונטרוקוס השר (*Arouch*, קונטרקוס הגמון), *Yalkout* sur Exode, § 416, קונטריקיס; Raschi sur *Houllin*, 27 *b*, קונטריקון ההגמון; tosafot sur *Houllin*, 91 *b* קונטריקוס הטפסר; tosaf. sur *Ketoubot*, 50 *a*, קיסר. Graetz, *l. c.*, p. 19, applique ces passages à R. Yohanan ben Zaccaï.

[9] Graetz, *Monatsschrift*, 1885, p. 19, conclut au nom d'*Atticus* (Titus Claudius Atticus); Fürst, *Glossarium græco-hebræum*, se décide pour אנטונינוס = Antoninus, nom du grand-père de l'empereur Antonin-le-Pieux, qui fut proconsul d'Asie. Voir aussi Schorr, *Héchalouç*, VII, 82, note, et Derenbourg, *l. c.*, p. 317, note.

[10] Le nom varie aussi dans les sources grecques : le Syncelle, éd. Dindorf, I, 657, a Λυσίας Κύντος; voir Schürer, *l. c.*, I, 560, note 52. Münter, *Der jüdische Krieg* (Altona et Leipzig, 1821), dans l'appendice I, a, d'après Dion Cassius, LXVIII, 32, Κύντος Λούσιος; cependant, de récentes éditions ont Κύητος. Κύντος, transcrit en hébreu, donne גינטוס ou קונטוס; c'est là probablement l'archétype de toutes les corruptions.

Quietus. Dans les sources juives, il porte tour à tour le titre de הגמון et de טפסר [1]; ce dernier paraît avoir été traditionnel dans les écoles babyloniennes, et Rabba l'emploie dans le texte cité plus haut. Nous pensons avoir ainsi établi cet important fait historique que *l'édit autorisant le viol des femmes et des jeunes épousées juives fut rendu et appliqué sous Lusius Quietus.*

Ce Lusius Quietus était gouverneur de la Judée en 117 et portait, au rapport unanime des sources juives [2], le titre de ἡγεμών. La persécution des femmes juives lui est imputée à bon droit, et encore longtemps après lui, nous trouvons exprimée dans la littérature juive la profonde douleur qu'excita cette abomination romaine [3].

La troisième source relative à cette odieuse persécution est *Meguillat Taanit*, c. 6 (éd. Amsterdam, fol. 26), qui se distingue des deux autres en ce qu'on y parle de la fille de Mathatias, fils du grand-prêtre Yohanan, comme ayant été menacée de subir ce *jus primæ noctis* [4]. Quoique cette relation nous reporte expressément au temps des Macchabées, l'examen attentif du texte prouve qu'il s'agit, en réalité, de l'époque des Romains. Nous allons résumer nos raisons dans les cinq points suivants :

1. Les autorités païennes qui apparaissent dans le récit portent des noms *latins* [5], ce qui ne serait pas possible si la tradition, qui s'est transmise oralement, avait pour objet un événement contemporain des persécutions grecques.

2. Dans le cours du récit, on indique comment les païens apprenaient par des indices certains tout ce qui se passait dans les familles juives [6]. A ce propos, on nomme le théâtre où se produisit cette persécution, et ce théâtre est incontestablement le rayon

[1] Voir note 5 (de la page précédente). De même dans le *Beth ha-Midrasch*, VI, 3, il y a ההגמון, ainsi que dans le premier morceau du יוצר לשבת ראשון של חנוכה ; dans le premier morceau du יוצר לשבת שני של חנוכה, il y a une fois הגמון et une autre fois אפרכוס = ἔπαρχος.

[2] Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 2, 5 : Ἰουδαίας ἡγεμών; voir d'autres sources chez Schürer, *l. c.*, I, 543.

[3] Une réminiscence se retrouve dans *Genèse rabba*, c. 26, 5 : משהיו מטיבין אשה לבעלה היה גדול נכנס ובועלה תחילה ; dans *Yalkout* sur Gen., § 43, הגדול מהן נכנס, le mot מהן est déjà ajouté, parce que l'auteur n'a plus compris le mot גדול. Genèse rabba, c. 83, — 4, שהיו מטיבין אותה לבעלה ואח"כ טורדין אותה מבעלה ; de même *Yalkout* sur Gen., § 140. Cf. *Tanhouma*, I, éd. Buber, בראשית, § 33, et *Yalkout* sur Job, § 900.

[4] רבת אחת היתה למתתיהו בן יוחנן הכהן הגדול כו'.

[5] Une fois קסטריאות, une autre fois הקסטריאות, c'est *castra* = camp (avec le pluriel hébreu) et non pas *custodiæ*, comme le veut Fürst dans la *Monatsschrift*, 1894, p. 337. Le chef s'appelle הקסטרין dans le premier morceau de יוצר לשבת שני של חנוכה, plus exactement קוסטנר = *quæstionarius*, juge d'instruction.

[6] וכשהיו שומעין קול רחיים בבורני היו אומרים שבוע הבן שבוע הבן

militaire romain dans la Palestine [1]. En outre, le même théâtre est mentionné en des termes identiques dans les sources citées plus haut (j. *Ketoubot*, 25 *c*, et *Ketoubot*, 3 *b*) ; or, comme on l'a établi, ces sources rapportent des faits romains [2].

3. La source, à un certain moment, oublie elle-même la fiction qu'elle a imaginée. Elle raconte, en effet, que l'édit fut rapporté et qu'on consacra comme fête le jour où cet édit fut aboli [3]. Sous les Macchabées, il ne peut être question d'une pareille révocation, attendu que leur victoire même abolit les dispositions oppressives. Il ne peut donc s'agir que d'un temps, où les Juifs se révoltèrent également, mais où ils furent battus, de sorte que ce furent les Romains qui abrogèrent eux-mêmes leurs lois iniques. On verra plus loin que la fête en question est le *jour de Trajan*.

4. La victime de la débauche païenne ne porte pas de nom dans notre document, alors que les Midraschim de Hanoucca l'appellent Hanna. Le nom manque aussi dans les différentes versions de *Meguillat Antiochus* (versets 47-51). De plus, le père, dans *Meg. Taanit* et dans la troisième version du Midrasch de Hanoucca, s'appelle מתתיהו ; dans la première version, יוחנן, et dans Meg. Antiochus, חשמונאי. Même hésitation pour le nom des frères. S'il était véritablement question de l'antique maison des Asmonéens, on eût gardé à l'héroïne de cette grande époque un souvenir plus fidèle ; il est donc question d'une victime quelconque, digne de commisération, sans doute, et peut-être même de famille considérée, du temps de Trajan, qu'on ne prit pas la peine de nommer, et que, eu égard à la situation troublée de cette époque, on ne voulut peut-être pas nommer.

5. Notre document appuie ses assertions sur deux versets bibliques [4]. Cet élément du récit n'a pu faire partie d'une tradition née à l'époque des Macchabées ; par conséquent, tout le récit date d'une époque postérieure, qui ne peut être que celle de Trajan.

Le texte de *Meguillat Taanit* laisse donc deviner qu'il s'agit de l'époque romaine, bien que, comme le livre de Judith, il parle d'une période bien plus ancienne. Mais cette enveloppe extérieure

וכשהיו רואים אור נר בברור חיל היו אומרים משתה שם משתה שם.
De même dans *Sanh.*, 32 *b*, et j. *Ketoubot*, 25 *c*.

[1] Voir mon article : *Die römischen Besatzungen in Palæstina* (*Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*), 1893, p. 122.

[2] Dans le Yerouschalmi, au sujet de la persécution dont on a parlé plus haut ; dans *Sanh.*, 32 *b*, à propos de R. Yohanan b. Zaccaï, donc à l'époque romaine.

[3] ובאותו היום שבטלוהו עשאוהו יום טוב.

[4] לקיים מה שנאמר אשה תארש, etc. ; שנאמר והשבתי מהם, etc.

ne devait tromper que ceux qui n'étaient pas initiés. Comme on craignait de s'élever ouvertement contre les Romains, on le faisait secrètement. On était encore sous l'impression pénible des attentats commis par la soldatesque romaine sur les femmes et les jeunes filles juives [1] ; on ne pouvait pas ne pas en parler, parce que le cœur débordait de chagrin, mais on ne le fit que par allusions, inintelligibles pour l'ennemi.

Dès lors, on comprend pourquoi Hanoucca ne rappelle la délivrance des femmes par aucun trait spécial, et pourquoi les sources de l'époque asmonéenne n'en peuvent rien dire ; car, en réalité, aucun attentat de ce genre n'eut lieu du temps des Macchabées. Par contre, il est à peu près certain qu'une pareille persécution se produisit sous les Romains [2]. Reste à savoir pour quel motif les Amoraïm postérieurs ont rattaché cette persécution à Hanoucca. Nous essaierons de répondre à cette question dans le chapitre suivant.

SAMUEL KRAUSS.

(*A suivre.*)

[1] On trouve encore ailleurs des informations sur les attentats des soldats romains; j'ai parlé de quelques-unes de ces informations dans mon article déjà cité : *Die römischen Besatzungen in Palæstina* (*l. c.*).

[2] Schmidt, *l. c.*, p. 174, est porté à rejeter cette information comme inexacte ; voir, au contraire, Isidore Weill, dans *Revue*, VIII, 158.

TOSEFTA DU TARGOUM YEROUSCHALMI

On a beaucoup écrit sur les additions au Targoum des Prophètes de Jonathan. Déjà Zunz a remarqué que David Kimhi cite des traductions araméennes des Prophètes sous le nom de תוספתא ou תרגום של תוספתא[1]. Luzzatto publia, d'après un Targoum africain, des additions à Jonathan qui sont appelées תוספתא ou תוספתא דארעא דישראל[2]. M. Bacher[3] a fait un travail détaillé sur ces additions, ainsi que sur celles qui se trouvent en marge du ms. de Reuchlin et que Paul de Lagarde a publiées. Mais jusqu'ici, savants et bibliographes ont négligé la Tosefta du Targoum Yerouschalmi du Pentateuque qu'on rencontre dans quelques vieilles éditions de la Bible. Comme ces additions sont importantes pour l'histoire des origines des Targoumim appelés palestiniens, je vais les rassembler ici. Je me servirai des éditions suivantes : Constantinople, 1546, avec Onquelos, Saadia, Tavus et Raschi, que je désigne par le chiffre I (les Tosefta n°s 1-6 se trouvent à la fin de la Genèse, et les n°s 7-8 à la fin de l'Exode). En outre, je mettrai à contribution le Lévitique, éd. Salonique, 1520, avec Onquelos, Raschi et Ramban, qui suivent des תוספות של ספר בראשית (je les désigne par le chiffre II). Je n'ai pas eu sous les yeux les autres parties de cette édition. Enfin, j'ai découvert des Tosefta dans l'éd. de Venise, 1590, qui contient l'édition *princeps* du Pseudo-Jonathan (III). Les Tosefta n°s 2, 3, 5 sont placées à la fin de la Genèse, avec la suscription suivante :

נוסחא אחרינא מתרגום ירושלמי על איזה פסוקים מספר בראשית נמצאו בתוספתא.

Les additions n°s 6, 7, 8 sont placées à la fin du Deutéronome et portent pour suscription :

[1] *Gott. Vorträge*, 77, 78.
[2] Voir Geiger, *Wissensch. Zeitschrift*, V, 132.
[3] *Z. D. M. G.*, XXVIII, 1-72.

נוסחא אחרינא מתרגום ירושלמי על פסוק לישועתך קויתי ה׳, על שני פסוקים של פרשת ויהי בשלח נמצא בתוספתא.

1) תוספתא של פסוק ויאמר קין אל הבל אחיו (בראשית ד׳ ח׳). וַאֲמַר קַיִן לְהֶבֶל אַחוּהִי לֵית דִּין וְלֵית דַּיָּין וְלֵית עָלָם אוּחְרָן וְלֵית אַגַּר טַב לְצַדִּיקַיָּא וְלֵית פּוּרְעָנוּת לְרִשִׁיעַיָּא. וְאַתִּיב הֶבֶל וְאָמַר לְקַיִן אַחוּהִי אִית דִּין וְאִית דַּיָּין וְאִית עָלָם אוּחְרָן אִית אַגַּר טַב לְצַדִּיקַיָּא וְאִית פּוּרְעָנוּת לְרִשִׁיעַיָּא. וְהוּה בְּמֵהֲוֵיהוֹן בְּחַקְלָא וּקְם קַיִן עַל הֶבֶל אַחוּהִי וּקְטָלֵיהּ [1].

(I et II.)

2) תוספתא של פסוק היא מוצאת (שם ל״ח כ״ה). תמר היא מִתַּפְּקָא לְאִתּוֹקְדָא בְּנוּרָא וּבְעַת תְּלָתָא סְהָדִין וְלָא אַשְׁכַּחַת יְהוּדָן כַּד אָתָא סַמְאֵל מַלְאָכָא וְטַמְרִנוּן מִן קוֹדָמָהָא וְזַקְפַת עֵינָהָא לִשְׁמַיָּא וְאָמְרַת: בְּבָעוּ מִינָךְ אֱלָהָא חַיָּיָא עֲנֵנִי בְּהָדָא שַׁעְתָּא, דְּאָנָא נָקִיהּ וְאָנָא יְהֵיבַת (יהיבנא II) לָךְ תְּלָתָא צַדִּיקַיָּא אִינוּן חַנִּיהּ מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה בְּבִקְעַת דּוּרָא דְּיִפְּלוּן בְּנוּרָא עַל דִּילִי (בדילך ms. Vienne) בָּהּ שַׁעְתָּא רָמַז קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא (ידוה II) לְגַבְרִיאֵל וּנְחַת וְיַהְבִּינוּן לָהּ וְאַסִּיקַת יְהוּדָן לְקֹדֶם רַגְלֵיהוּן דְּדַיָּנַיָּא וְאָמְרַת אִשְׁתְּמוֹדַע כְּעַן דְּמִן עֲזָקְתָּא וְשׁוּשִׁיפָא וְחוּטְרָא הָאֵלֵּן [2].

(I, II, III.)

3) תוספתא של פסוק ויכר יהודה (שם ל״ח כ״ו). ואשתמודע יהודה ואמר זַכָּאָה מִנִּי הִיא מַעֲבָדָיָא וְלֵית הִיא מְיַדְּעָא בְּבִנְיָן (דבנין II) דְּזָנוּ. בְּמִכְיַלְתָּא דְּאָדָם מָכִיל מִכְיַלִּין לֵיהּ. כַּד נְסָבִית כְּתוּבָא דְּיוֹסֵף אָחָא וּטְבֵילַת יַתְהּ בְּדִמָא וַאֲתֵתֵיהּ (ואתיתיה II) לוֹת אַבָא וַאֲמָרִית אִשְׁתְּמוֹדַע כְּעַן הַכְּתוּבָא דְּבָרֵךְ הִיא אִם לָא, בְּכֵן אֲמַרוּ לִי אַחַי וְכֹל אֲנַשֵׁי בֵּית אַבָא אִשְׁתְּמוֹדַע כְּעַן דְּמִן עֲזָקְתָּא וְשׁוּשִׁיפָא וְחוּטְרָא הָאֵלֵּן. טַב לִי לְמִיתַן בְּאֶשָׁא טַפְיָא מִלְּמִיתַן בְּאֶשָׁא אָכְלָא. בְּכֵן נְפַקַת בַּת קוֹל מִן שְׁמַיָּא וְאָמְרַת תַּרְוֵיכוֹן אִתּוּן אַפַּאיִן מִנִּי הוּא פִּתְגָמָא וְלָא אוֹסִיף עוֹד לְמִדְעָהּ [3].

(I, II, III.)

4) תוספתא של פסוק ויאמר אליהם יעקב אביהם (שם מ״ב כ״ו) ואמר לְהוּן יַעֲקֹב אֲבוּהוֹן יַתִּי אַתְכְּלִתּוּן יוֹסֵף מִן שַׁעְתָּא דְּנָפַק מִן קֳדָמַי אֲמַרְתּוּן חַיְתָא בְּשָׁתָא אֲכָלְתֵּיהּ וַיִּרְתָּא שִׁמְעוֹן מִן שַׁעְתָּא דְּנָפַק מִן קֳדָמַי

[1] Plus complet dans le Yerouschalmi et Jonathan. Le ms. de Vienne I, 13, a en marge notre Yerouschalmi sur ce passage; voir Seligsohn, *De duabus hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus*, p. 38.

[2] Pareillement dans le Yerouschalmi, où, à la place de Gabriel, figure Michaël. Notre Jonathan en diffère. Le ms. de Vienne cite ici comme ירושלמי notre Tosefta; le morceau est très corrompu dans Seligsohn. Le ms. de Paris n° 75 cite le passage à côté d'Onquelos.

[3] Semblable au Yerouschalmi. Jonathan est conçu différemment. Dans le ms. de Vienne, ce passage est altéré et mêlé au précédent; le ms. de Paris cite aussi ce Targoum à côté d'Onquelos. A la fin de la note marginale, on lit dans le ms. de Vienne : נשלם תרגום ירושלמי אהיא מוצאות וגם של ויכר .

אמרתון מלכא דארעא חבש יתיה, וית בנימין אתון כָּיֵן למסב עלי לקיימא תרין עשר שבטין[1].

(I, II.)

5) תוספתא של. פסוק. ויגש אליו יהודה (שם מ"ד י"ח)' וּקְרִיב לוֹתִיהּ יהודה תקוף ומתגבר כאריא ואמר שמע מני מלכא, הַבְּזִמְנָא הא בזימנא II) קַדְמֵיתָא דַּאֲתֵיתָא לָוֹתך אמרת לנא מן קדם פרעה אנא דְחֵיל (דְחֵיל אנא II) וּמַלֵּלְתָּ (ומלילתא II) עמנא בְּתַסְקוֹפֵי מלין ופתגמי קשיא וְרַהֲבָתָנָא כְּמַאֲלֵי ארעא ואסרתנא בבית מַטְרָא תלתא יומין וביומא תליתאה אמרת לנא מן קדם ר"י אנא דחיל שבוקו עמי חד מנכון עד דַּתַיְתִיאוּ ית בנימן אחוכון וית שמעון אחונא אפרשתא מננא ואסרתיה בבית מטרא לעיננא ועבדנא כפתגמך וְאַיְתֵיתָנָא לך ית בנימן אחונא וַשְׁוֵיתָ (וְשַׁוֵיתָא II) כָּלִידָךְ בְּטוּעְנֵיהּ למסב יתיה עבדא, הֲלָא אדכר לך הלא יִשְׁתְּמֵדַע לך מה דעבדו הרין אחי שמעון ולוי דעלו (דעאלו II) על קרתא דחמור אבוהי דשכם דקטלו (וקטלו II) כל דכורא בדיל דינה אחתנא דְלֵיתָהָא ממנין שבטיא ודליתי לה חוּלַק ואחסנא עמנא בְּפִלּוּג ארעא על אחת כמה וכמה בנימין אחונא דהוא ממנין שבטיא ודאית ליה חולק ואחסנא עמנא בפלוג ארעא ובארעיה תשרי שכינתא ובאחסנתיה תתבני (תתבנא II) מקדשא. ואנא בחילי תקוף מִתַּרְוֵיהוֹן חי יָדוֹה אלהא דישראל אבא אם אשלוף חרבי מתערה לא אֶתֵיבִינָה רָקָנוּן לנרתקה עד דאקטול כל מצראי, בך אנא מתחיל ובפרעה רבך אֶנָא מסיים. אָמַר ליה יוסף אם תשלוף חרבך אתיבינה לצאורך. אמר ליה יהודה כין אפתח פומי ואבלע יתך, אמר ליה יוסף אם תפתח פומך אסתום יתיה באבנא חדא, אמר ליה יהודה נורא דשכם דָלִיק בלבי, אמר ליה יוסף בנורא דתמר כלתך אנא מַטְפֵי, אמר ליה יהודה כין אצבע ית ארעא דמצראי גִּדְמָא, אמר ליה יוסף צבעין אתון מִרָמוּיכון כמה דעבדתון לְכָּתוּנָא דיוסף אחוכון דנכסתון צפיר בר עיזין וטבלתון יתָהּ בדמא ואתיתון לות אבוכון ואמרתון ליה אשתמדע כין הכתונא דברך היא אם לא. בכן צווח יהודה צְוָחָתָא רבתא עד דאיתבהילו כל מצראי ונפל כל וַלְדָא ממעי אמיה וְנָפַל פלגות שורא מארעא דמצרים, בכן אתבהיל יוסף וּרְמַז למנשה בריה וּמַשֵּׁשׁ יְדֵיהּ על כתפי (כתפיה II) בכן בָּעַט יוסף בעמודא דהוכלא ורפפיה, ותב יהודה מתקוף רוגזיה ושרי למוללא בַּחֲנָנָא קדם שליטא דארעא וַאֲמַר ימלל כין עבדך פתגמא קדם רבוני ולא יתקוף רוגזך בעבדך ארי כפרעה כן אתּ[2].

(I, II, III.)

[1] Semblable au Jonathan, sauf à la fin qui ne se trouve que dans le Yerouschalmi: ועלו הינון למוקמא תרי עשר שבטין.

[2] Jonathan n'a rien de tout cela. La Tosefta ressemble à notre Yerouschalmi, elle a quelques détails en plus, empruntés au Tanhouma *ad l.* (§ 5). Le ms. de Vienne et celui d'Oxford (25) ont ici, comme le Yerouschalmi, une version divergente. Elle est ainsi conçue dans le ms. d'Oxford, p. 60 *b* : תרגום ירושלמי. וקריב לותיה יהודה הכאריה ואמר בבעו רבוני הבזמנה בקמיתא דאתינא (מן קדם) את אמרת מן קדם פרעה אנא דחיל הלא אידכר לך הלא אישתמודע לך

6) תוספתא של פסוק לישועתך קויתי יי (שם מ"ט י"ח). אָמַר יעקב אבונא בנבואה לפורקנך סְבָרִית יְיָ לֹא לפורקנא דגדעון בר יואש דהוא עָבַר ולא לפורקנא דשמשון בר מנוח דהוא פְּרַקָן שיתא אלא לְפֻרקניה דנשיה בר דוד דהוא עתיד לְאֵיתָאָה (למיתיה II) לְפָרוּקֵיה ית בני ישראל וּלְאַפָּקוּתְהוֹן מן גלותא (ליה II) ולפורקנך סניאת (סכיאה .l) נפשי[1].

(I, II, III.)

7) תוספתא של פסוק ויהי בשלח (שמות י"ג י"ז). והודה כד שָׁלַח פרעה ית עמא ולא דַּבְרִינוּן יְיָ אורח ארע פלשתאי אֲרֵי קָרִיבָא הוא. מאתן אלפין דְּנָפְקוּ ממצרים תלתין שנין קדם קיצא דַּיְיָ כולהון משבטא דאפרים מאחדון בִּתְרֵיסִין ובמאני זיינין ודומחין הן הן גַּרְמָא בַּרְשַׁיָּא דְּאַחֵיהוֹן יי על ידוי יחזקאל נְבִיָּא בבקעת דורא ומנחין דגרמיא הֲוֹוּ מאני למשתי לנבוכד נצר רשיעא, ובשיתא דאַחֵיהוֹן יי הוו מְשַׁפְּחִין להדוא רשיעא על פומו ומתקרבין גרמא לות גַּרְמוֹ וְחָיִין וקמו על רגליהון מַשְׁרְיָין סַגִּיאָן לתדא לחדא כולֵיהוֹן קמו בר מן גברא חד דלא קם, אָמַר נביא קדם יי מה עוֹבָדוֹי דההוא גברא דלא קם אמר ליה יי בַּחֲבוּלָיָא יְהַב וברביתא נְכַס וְיֵחֵי לָא יְחֵי. ובכן אָמַר ליה דלמא יזדמון עמא בְּמֵחְזֵיהוֹן אחיהון מֵתַיָּא וְיִדְחָלוּן ויתובון למצרים[2].

(I, II.)

8) תוספתא של פסוק ויט משה את ידו (שם י"ד כ"ז).
אֵיזֵל משה וקום על ימא ואמר לימא זע מן קָדָמוֹהִי,

מא דעבדו תרין אחנא שמעון ולוי דעלו לקרתא דשכם וקטלו כל דכורא בדיל דינא אחתנא דינתה במנין שבטייא ודלית לה חלק דאחסנא בגוי אחנא, בדוכל בגימין אחונא דאית הוא במנין שבטיא ודאית ליה חלק ואחסנא בגוי אחנא מה נעבד? חי י"ו אם אשלוף חרבי מן תיקא לא אתיבינה לתיבא עד דאקטול כל מצראי. בך אנא מתחיל ובפרעה רבך אני מסיים. Je dois la copie de ce Targoum à M. Büchler.

[1] Pareil au Yer. et au Jonathan, seulement ils ne parlent pas du Messie. Dans Bereschit rabbati (ms.), il y a :

לישועתך, ראה יעקב לשמשון שגבורתו כעין גבורה של מעלה יהושיע את ישראל וראה שישועתו פוסקת לפי שעה, התחיל ואמר לא לישועתו של שמשון אני מקוה שהיא תשועה עוברת אלא לישועתך שאמרת שאתה תושיע את ישראל לעולם, הה"ד ישראל נושע בה' תשועת עולמים (ישעיה מ"ה י"ז) לאותה תשועה אני מקוה.

[2] Ecourté dans Jonathan. Le Yer. n'a rien de tout cela. A signaler un trait nouveau, à savoir que des os des Ephraïmites l'on fit des vases pour Nabuchodonosor (probablement d'après *Sanhédrin*, 92 *b*). Notre Tosefta entière précède la traduction d'Onquelos de Beschalah, dans le Mahzor Vitry (פסח, § 107, p. 305). Son contenu est encore indiqué, *ibid.*, p. 167 (sur Ezéchiel, III, 37). Le morceau se trouve dans d'autres Mahzorim. Voir Reifmann, משליח מנות, p. 21, et ms. de Rossi 378. Les Tosafot de *Baba Mecia*, 70 *b*, le citent comme Targoum, ce que Reifmann (*ibid.*) et Straschun (הלבנון, V, n° 9) ont déjà fait remarquer. Cf. *Monatsschrift*, XXV, p. 368, et XXXIX, p. 97. Déjà le commentateur sur les Chroniques (éd. Kirchheim, p. 26), du xe siècle, connaît la Tosefta, n° 7.

בְּשִׁמְיִ הֵזִיל וְתִימַר לִימָא דַאנָא שְׁלוּחֵי דִיוצַר בְּרֵאשִׁית.
גַּלִי אָרְחָךְ שִׁעָה זְיַרָא (זעירא III) וְיַעֲבְרוּן בְּגַוָּךְ פְּרִיקִיו דְּיָרְדִיס.
דְּשִׁבְטָא דִיעֲקֹב שָׁרָאִין בְּעַקָא וּמִצְרָאֵי רְדִפִין בְּתַרֵיהוֹן.
הָא אַת סַגְּרַתְּ מִקַּדְמֵיהוֹן וְסַנְאֵיהוֹן רְדִפִין בְּתַרֵיהוֹן.
וַאֲזָל מֹשֶׁה וְקָם עַל יַמָּא וְאָמַר זִיעַ מִן קֶדֶם אֵל.
זִיעַ יַמָּא מִן קֶדֶם מֹשֶׁה כַּד חַמָּא בִּידֵיהּ חֲטַר נַסָּא
חֵיוָתָא וְרוּגְזָא עָלַת לִימָא וְהוּת מִתְרַבְּרַב (כְּמִתְרַבְּרַב II) לְמֶחֱזַר לְבַתְרֵיהּ
טָעֲנָן הֵילִיךְ בְּרֵיהּ דְּעַמְרָם לֵית אַנָא מִתְכַּבֵּשׁ מִן יְלִיד דְּאַתְּתָא.
יוֹמִין הַלְּתָא אַנָא רַב מִינָךְ הֵיאָךְ אַת יָכִיל לְמִכְבַּשׁ יָתִי.
כַּד חַמָּא מֹשֶׁה לִימָא מְסַרְהֵב וְגַלּוֹהִי מִתְרַבְּרִין עֲלוֹהִי
לֵית שִׁעָתָא דָא שִׁעָה דִּינָא הָאַת לְקָבְלִי וְאַנָא לְקַבְלָךְ.
מָתִיב מֹשֶׁה וְאָמַר לִימָא דַאנָא שְׁלוּחֵי דִיוצַר בְּרֵאשִׁית.
נַח יַמָּא מִן קֶדֶם מֹשֶׁה וְקָם לְמִעְבַּד רְעוּתֵיהּ.
סוֹף מִלָּיָא אֲמַר יַמָּא לֵית אַנָא מִתְכַּבֵּשׁ מִילוֹד אַתְּתָא.
עָנָא מֹשֶׁה וְאָמַר לִימָא רַב מִנִּי וּמִנָּךְ יָכִיל דְּמִכְבַּשׁ יָתִיךְ.
פְּתַח מֹשֶׁה פּוּמֵיהּ בְּשִׁירָא וּבְתוּשְׁבְּחָתָא אֲמַר מִלָּתֵיהּ,
צְלוֹתֵיהּ דְּמֹשֶׁה עָלַת בְּבֵעוּ וּבְתַחֲנוּנִים אֲמַר מִלָּתֵיהּ.
קְרָא אֲמַרַת לִי בְּסִפְרָא דְאוֹרַיְתָא הַכֵּין תַּחֲנֵי (תחני .l) מָה אֶעְבֵּיד לְפַרְעֹה
רְבוֹנוֹהִי דְּעָלְמָא לָא תְּמוֹסַר עַמָּךְ בִּידוֹהִי דְּפַרְעֹה רַשִׁיעָא
שָׁמַע יַמָּא קָל רוּחָא דְּקוּדְשָׁא דְּהוּת מְמַלְּלָא עִם מֹשֶׁה מִגּוֹ נוּרָא
תַּב יַמָּא מִן גַּלּוֹהִי וְעַבְרוּ בְּגַוֵּיהּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [1].

(I, II.)

Le *Mahzor Vitry*, p. 305, cite, pour le premier verset de *Beschalah*, la Tosefta nº 7 ; puis vient Onquelos jusqu'à ויושע (XIV, 30). Ensuite, voici ce qu'il y a (p. 306) :

ומנעים את קולו בנעימה ובנגינה, איזיל משה. ר' היה אומרו על ואתה הרם מטך והוא מקום הראוי לו לפי הדיבור, ועליו הוא מתרגם בירושלמי. ותשובה ראיתי לאומרו על ויושע לספר (לפני .l) השירה.

Ce passage est suivi de notre chant alphabétique. A partir de ויושע, la traduction de Jonathan est citée avec des variantes et deux grandes additions. Je reproduis ici ces additions, parce que je les considère comme des Tosefta :

ר"י איש מלחמה ר"י שמו. ארבע כיתין אתעבידו בני ישראל כד הוו קיימין על יַמָּא דסוף [2]. חדא הוה אמרה נפיל בימא וחדא הוה אמרה נסדר לקיבליהון סדרי קרבא, וחדא הוה אמרה נחזור למצרים, וחדא

[1] Nos Targoumim n'ont rien de cela, mais ce morceau se trouve dans des Mahzorim sur le septième jour de Pâque, voir Reifmann, *ibid.*

[2] D'après *Mekhilta* sur Ex., XIV, 13. Voir les notes de Horwitz sur le *Mahzor Vitry*. J'ai retrouvé ce morceau dans un Mahzor, éd. Prague, 1700.

הוה אמרה ניצווח ונימני (וניהמי l.) לקיבליהון ונערבב יתהון. כתא דהוה אמרה נפיל בימא, אמר להון משה לא תדחלון, אתעתדו וחזו ית פורקנא די"י דיעביד לכון יומא דין. כתא דהוה אמרה נסדר לקיבליהון סדרי קרבא, אמר להון משה לא תדחלון, קומו ושתיקו והבו יקר ותושבחן ורומנו לאלהכון. כתא דהוה אמרה נחזור למצראי, אמר להון לא תדחלון, ארי כמא דחמיתון ית מצראי יומא דין לא תוספון למיחזיהון עוד עד עלמא. כתא דהוה אמרה ניצווח ונמני לקבליהון ונערבב יתהון, אמר להון משה לא תדחלון, י"י אלהנא דהוא עביד לכון נצחני קרביכון י"י שמיה, כשמיה כן גבורתיה כן תוקפיה וכן מלכותיה. יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא. מרכבות פרעה, רתיכי פרעה...

י"י [ימלך לעלם ועד]. ארבע לילוון כתיבין בספר דוכרניא. לילא (לילא) קדמאה כד איתגלי י"י על עלמא למיברא יתיה הוה עלמא תהי ובהי וחשוכא פריס על אפי תהומא, ובמימריה הוה נהיר ומנהיר וקרא יתיה ליליא קדמאה. לילא תנייא: כד איתגלי י"י על אברם בין פלגיא, הוה אברהם בר מאה שנין ושרה אתתיה ברת תשעין שנין כד אתיליד יצחק, למיקיימא מה דאמר כתבא אברהם בר מאה שנין [אפשר ליה ד]יליד ושרה אתתיה ברת תשעין שנין [אפשר לה ד]תליד ואינון מהלכין (comme Yerouschalmi sur Ex., XII, 42)... ויאמרון בני ישראל דין הוא אלהנא מלכותיה קאים בעלמא הדין ובעלמא דאתי לעלם ולעלמי עלמין דיליה הוא.

La *Biblia rabbinica*, éd. de Venise, 1517, qui contient l'édition *princeps* du Targoum Yerouschalmi, renferme au 4e volume, à la fin des Hagiographes, les mots suivants, après les דקדוקי הטעמים :

יוודע לכל אשר יקרא בזה הספר כי אחרי שהשלמנו הארבעה ועשרים עם תרגום ירושלמי ותוספתו' מצאנו אלו העקרים והרי"ג מצות...

Mais, dans ce 4e volume, je n'ai pas trouvé de Tosefta : les deux premiers volumes, qui contiennent le Pentateuque, me manquent.

Le ms. de Paris n° 110 a, depuis la page 1-17 : תוספות וחילופין תרגום ירושלמי להורה.

Le ms. du Vatican reproduit les mêmes mots [1]. Un examen attentif de ces mss. montrera l'importance de nos Tosefta dans la formation de notre Yerouschalmi fragmentaire. Car, au fond, notre Yerouschalmi n'est qu'un recueil d'additions et de variantes empruntées à n'importe quel Targoum, soit à Onquelos [2], soit au Targoum palestinien [3]. Il peut parfaitement être une collection de

[1] Cf. Zunz, *G. V.*, 2e éd., p. 74, note *b*.
[2] D'après Seligsohn, *De duabus hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus*, p. 9.
[3] Mousaphia et Zunz, *G. V.*, 73.

variantes qui, autrefois, étaient écrites en marge d'Onquelos, tout comme nos Tosefta placées à la suite d'Onquelos dans le ms. de Vienne et celui de Paris [1] et tout comme les notes marginales du ms. de Reuchlin figurent comme variantes des Prophètes de Jonathan [2]. Il est possible aussi que notre Yerouschalmi offre des variantes du Targoum palestinien dans sa forme ancienne. Le Yerouschalmi ne peut pas fournir de leçons pour notre Pseudo-Jonathan, car il est, par suite de nombreuses modifications, plus récent que celui-ci [3].

De ce que nos Tosefta sont présentées comme des variantes et des additions au Targoum Yerouschalmi, il n'en résulte pas qu'elles soient nées anciennement en Palestine. Certaines d'entre elles, par leur langue et leur contenu, semblent avoir été composées très tardivement et peut-être en dehors de la Palestine [4]. Lorsqu'on cite des additions de Targoumim, il ne faut pas trop s'attacher au mot de ירושלמי, ni conclure que le Targoum a été rédigé en Palestine. Dans certains cas, ירושלמי équivaut à תוספתא ou à נוסחא אחרינא. Des amplifications et des variantes de paraphrase des Targoumim ordinaires sont présentées comme étant du ירושלמי. Kimhi parle une fois seulement de תרגום ירושלמי (Ezéch., I, 2); autrement il ne connaît que des additions (תוספתא). On appelle nos Tosefta nos 7 et 8, tantôt תוספתא, tantôt תרגום נהרדעי; le *Mahzor Vitry* leur donne le nom de ירושלמי. Plusieurs parties des Targoumim sur les Prophètes, qui se trouvent dans le ms. de Reuchlin avec la suscription de ירושלמי, et les Targoumim publiés par Luzzatto et désignés sous le nom de תוספתא, n'ont, à coup sûr, aucun rapport avec le Targoum palestinien de l'époque syro-grecque; ils sont le produit d'une époque plus récente, alors que le Talmud de Babylone dominait déjà l'Agada et l'exégèse. A cette classe appartiennent la plupart de nos Tosefta sur le Targoum du Pentateuque, qui s'appelle Jonathan, ou, mieux, Yerouschalmi.

De pareilles Tosefta et des changements de ce genre se sont introduits en foule dans le Targoum palestinien. Déjà Haï

[1] Nombres, XXXII, 3, où Onquelos ne traduit pas, beaucoup de mss. remplacent par le Yerouschalmi, qui est entré dans notre texte. Voir *Massora* du Targoum Onquelos, p. 54. Dans certains mss., le Yerouschalmi est en marge; ainsi dans le ms. de Vienne. Voir Seligsohn, p. 39.

[2] De telles variantes sont entrées dans notre texte de Jonathan; ils ont parfois comme titres תוספות ou תרגום אחר. Voir Frankel, *Zu dem Targum der Propheten*, p. 38.

[3] Cf. Bacher, *Z. D. M. G.*, XXVII, 69.

[4] Ephraïm de Bonn en désigne une sous le nom de תרגום נהרדעי; voir Zunz, *l. c.*, 83.

Gaon [1] mentionne de ces interpolations. Tandis qu'Onquelos, en sa qualité de Targoum officiel, échappa à ces altérations, le Targoum palestinien fut l'objet de continuelles transformations, auxquelles l'invention de l'imprimerie seule put mettre un terme. De là, les versions si diverses de ce Targoum [2]. L'une d'elles a été imprimée en 1590. Nos Tosefta et le Yerouschalmi furent publiés longtemps avant le Jonathan, comme pour attester les vicissitudes que ce Targoum devait traverser, jusqu'à ce qu'enfin il fut fixé définitivement par l'imprimerie.

A. Epstein.

[1] Dans ספר התרגום, chez Coronel, זבר נתן, 133 *a* : ותרגום של ארץ ישראל שיש בו תוספות הגדות הוסיפו החזנין שלהם מחמתן.

[2] Comme le prouvent des citations du Yerouschalmi chez beaucoup d'auteurs, citations qui ne se rencontrent pas dans notre Yerouschalmi; voir Zunz, p. 71, note *d*. Sur les citations dans Lévita, voir Seligsohn, p. 37. La Massora d'Onquelos parle (*l. c.*) de deux traductions du Yerouschalmi sur Nombres, XXII, 3.

LE « GRAND-DEUIL »

DE JACOB B. SALOMON SARFATI D'AVIGNON

La littérature juive du moyen âge manque absolument de subjectivité, on met une sorte de pudeur à cacher ses propres sentiments. Les joies et les peines ne regardent que l'individu qui les ressent, on n'accorde qu'aux seules œuvres de l'esprit le droit d'être connues du public. Cette fière et forte littérature ne s'inquiète guère des mouvements plus faibles et plus délicats du cœur humain.

Toutefois, si l'on voulait conclure de là que la société d'alors était étrangère à de pareils sentiments, on s'abuserait étrangement. Le silence des documents sur ce point ne prouve rien. Ces sentiments, dont les ouvrages ne nous parlent pas, vivaient dans les cœurs, silencieux, farouches, timorés. Nous sommes même fondés à conclure qu'ils étaient d'autant plus sérieux et plus ardents qu'ils étaient moins décrits dans les livres et moins exposés à perdre de leur intensité par la publicité.

L'émotion contenue éclate aussi dans cette littérature, rarement, il est vrai, mais avec d'autant plus de violence; et elle atteste alors combien elle est profonde et générale.

Un témoignage précieux des sentiments intimes de la société juive au moyen âge nous est fourni par un petit écrit qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris, parmi les manuscrits hébreux, sous le numéro 733, 4°, comme étant une partie du livre de Jacob ben Salomon Sarfati d'Avignon [1].

L'année 1382 tire à sa fin. Le fléau de la Peste noire continue à sévir; il se prépare à désoler encore une fois l'Europe, à exercer ses ravages dans le nord et dans le midi. On compte qu'à Venise

[1] Voir Renan-Neubauer, *Les écrivains juifs français du* XIV*e siècle*, 364, 419; et D. Kaufmann, dans *Revue*, XXV, 65.

19,000 hommes sont morts de cette maladie ; le 16 octobre, le doge Morosini est enlevé[1]. Le 13 de ce mois, la peste entre dans la maison du médecin et savant Jacob ben Salomon Sarfati, à Avignon. La famille de Sarfati avait déjà été cruellement atteinte. Les frères et les sœurs de son gendre Nathan avaient successivement succombé. La science de Jean de Tornamira, médecin du pape, l'art du chancelier de Montpellier, Jean Giacomo, avaient échoué devant ce fléau de Dieu[2]. C'est au milieu de ces désastres et de ces morts que, par un violent contraste, paraît la « Source de la Vie », qu'Isaac ben Todros écrivit à Avignon contre la peste[3]. Comme ses contemporains, il impute à Saturne, l'astre de tous les misérables et de tous les dédaignés, la grande mortalité qui faisait tant de victimes parmi les Juifs d'Avignon. De même que l'huile entretient la flamme, de même, selon la croyance d'alors, l'humidité entretient dans l'air la pourriture ou les agents pathogènes. Et précisément en ce temps-là, l'humidité ne cessait pas : la pluie tombait continuellement, les fleuves montaient, des brumes épaisses flottaient dans l'atmosphère[4]. Dans le quartier juif d'Avignon, la mort frappait à coups redoublés[5]. Bientôt le cimetière ne suffit plus à recevoir tous les cadavres; il fallut envisager la perspective de le couvrir d'une nouvelle couche de terre[6].

Jacob ben Salomon fut sauvé de la mort : des épreuves plus cruelles lui étaient réservées. Il devait voir mourir successivement trois de ses enfants et assister à l'effondrement de toute sa maison. La première victime fut son fils Israël[7] ; la seconde, sa fille Sara, qui, à peine mariée depuis un an, fut emportée par la terrible maladie. Le pauvre père aurait supporté ces épreuves en silence et la postérité n'aurait rien su de ses malheurs, s'il n'avait été amené, par la mort si courageuse de son troisième enfant, sa fille mariée Esther, à raconter les détails admirables de cette fin stoïque.

Un mois venait de s'écouler depuis la mort de sa fille Sara, quand, le dimanche 26 adar de l'an 1383, Esther fut atteinte du mal; elle avait 20 ans. Elle avait épousé son cousin Nathan. La

[1] K. Lechner, *Das grosse Sterben in Deutschland*, 138.

[2] Cf. Kaufmann, dans *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1885, n° 11, p. 452.

[3] D. de Gunzbourg, dans *Jubelschrift* en l'honneur de Zunz (עטרת שיבה), 91, et Kaufmann, *l. c.*, 451-456.

[4] *Ibid.*, 453.

[5] Cf. Chalin de Vinario dans Höniger, *Der Schwarze Tod*, p. 172-173.

[6] C'est à ce fait que se rapporte peut-être la Consultation dont parle M. Neubauer, *Revue*, X, 94.

[7] « Un fils déjà fiancé », disent Renan-Neubauer, *l. c.*, 364, mais c'est une erreur.

jeune femme jouissait d'une telle affection et d'un tel respect, que, sans crainte de la contagion, toute la communauté pénétra dans la maison et s'assembla autour de la moribonde. On savait quelle noble vie était en jeu. Esther avait reçu l'éducation la plus soignée dans la maison paternelle, et ses connaissances peu ordinaires avaient attiré sur elle l'attention générale; elle avait acquis un savoir qui, chez une femme juive de cette époque, devait exciter l'étonnement de tous. L'Ecriture sainte lui était tellement familière, qu'elle était capable, non seulement de réciter le texte avec la cantilène, mais encore d'en donner la traduction française et le Targoum. Mais ce qui l'emportait encore chez cette jeune femme sur les facultés intellectuelles, c'était son courage devant la mort. Avec un calme parfait, comme s'il s'agissait d'un simple voyage et non du départ éternel, elle fit connaître d'une voix ferme ses dernières volontés. Après avoir fait ses ablutions comme pour un acte religieux, elle demanda à son père désespéré la permission de parler. Elle commence alors par confesser ses fautes ; en présence des assistants douloureusement émus, elle récite à haute et forte voix l'émouvante prière. Le père, que les larmes étouffaient, s'était jeté sur le lit de la mourante. Mais elle, sans la moindre défaillance, supplie le ciel d'ajouter les années qu'elle aurait pu vivre encore à l'existence de ses parents, de ses frères et sœurs, de son mari et de ses beaux-parents ainsi que de ses amis, et de leur accorder des jours sans souffrances. S'adressant ensuite à son mari, elle lui déclare qu'elle a consacré toutes ses économies à des œuvres de charité et qu'elle souhaite que ses vêtements soient employés à un usage pareil. Elle dit ensuite adieu à tous les assistants et réclame leur pardon. Mais elle n'a pas encore exprimé son plus secret désir : elle dit à son père que, si son mari, qui se remariera sans doute, a une fille, il lui donne le nom de la mourante; le grand-père aura ainsi une petite-fille qui jouera sur ses genoux et le consolera de la perte de sa fille. En vain cependant sa tante lui insinue dans l'oreille qu'elle recommande à son mari d'épouser sa sœur Yente. Dans la lucidité de son esprit, elle voit ce qu'une telle union aurait de fâcheux, car sa sœur est encore une enfant et ne peut pas être la femme d'un homme déjà mûr. Elle prie ensuite son père de continuer à faire vivre tout le ménage en commun. Les beaux-parents, si cruellement éprouvés, trouveraient trop pénible de rester seuls avec leur fils, en deuil de sa jeune épouse. De nouveau, avant de mourir, elle pousse son mari entre les bras de son père, à qui elle demande de garder son affection à son neveu et gendre par delà la tombe, prématurément ouverte, de sa fille.

A la vue d'un des hommes les plus honorables de la communauté, Don Comprat d'Agde, elle se souvient d'un procès de son mari, qu'elle veut arranger avant de mourir. Nathan avait eu une affaire avec un de ses anciens amis, Astruc de Carcassonne. Esther avait vu avec chagrin combien le procès, entre les mains des avocats et des autorités, avait entamé la fortune de son mari. Aussi conjure-t-elle Don Comprat de s'occuper de l'affaire et d'amener un arrangement par un juste arrêt, auquel les parties se soumettront.

Ainsi, à ses derniers moments, elle pensait à tout et à tous. Apercevant parmi les assistants une femme qui était sur le point d'accoucher, elle pria sa mère de faire comprendre à cette femme toute l'étendue de son imprudence et de l'engager à se retirer. Bravement aussi elle regarda le cierge que Don Méïr de Narbonne avait allumé, selon l'usage, pour éclairer les derniers moments de l'agonie. « C'est trop d'honneur pour une pauvre indigne comme moi, que cet homme vénéré porte le cierge funéraire; qu'un domestique le lui enlève. Du reste, le moment n'est pas encore venu et ma dernière heure n'a pas encore sonné. Je ne mérite pas non plus tout le deuil dont je suis entouré; cela revenait plutôt à ma sœur Sara, aux côtés de laquelle je veux reposer pour toujours. »

Là-dessus, elle retira ses bagues qu'elle remit à son beau-père. Elle ne voulait pas que quelqu'un pût être soupçonné, si, dans le bouleversement du deuil, une de ses bagues venait à disparaître; elle ne garda que l'alliance. Elle voulut aussi qu'on l'enveloppât de son voile de mariée, et c'est drapée de la sorte que l'épouse voulait dormir dans sa tombe.

Comme elle pensait que la mort n'était pas encore toute proche et que son père, épuisé, serait peut-être endormi au moment du dénouement, elle supplia les « vocératrices » de se retenir pour ne pas le réveiller. Elle demanda aussi qu'on ne lui couvrît la figure que lorsque son corps serait complètement refroidi.

De nouveau, son père, accablé de désespoir et en même temps plein d'admiration pour tant de force d'âme, tend à sa fille le breuvage qui doit raviver la flamme près de s'éteindre. Elle avale la potion; puis elle parle à son père de sa sœur. A cet instant, elle semble avoir rendu le dernier soupir. Mais elle rouvre encore une fois les yeux; à ce moment les cierges sont allumés, car la mort s'approche. Elle a pourtant la force de recommander une dernière fois aux assistants d'exécuter ses suprêmes volontés. Puis elle dit adieu pour toujours à son oncle Moïse, d'abord, parce qu'elle sait qu'en sa qualité de *cohen*, il doit quitter la chambre

mortuaire; puis elle embrasse profondément et longuement son père, sa mère et tous les êtres chers, excepté le plus aimé, le mari, et elle exhale le dernier soupir.

Emerveillée d'une telle fermeté d'âme, toute la communauté manifesta une profonde douleur. Chacune de ses paroles devint une bénédiction, chacun de ses désirs un testament sacré. Selon le vœu qu'elle avait formulé, elle fut enterrée dans le cimetière d'Avignon, à côté de sa sœur Sara. Son père lui éleva un monument durable en mettant par écrit et en perpétuant son inconsolable douleur.

Mais l'expression, si légitime pourtant, de sa douleur apparut à l'auteur juif comme étant trop subjective; il sembla redouter la publicité pour les sentiments intimes de son âme. Etre oublié, disent les Anciens, est le lot de la créature. Cependant, les lois de la nature souffrent des exceptions, et la façon dont Esther d'Avignon mourut fut une de ces exceptions. Pourtant, le père ne donne nullement un libre cours à son chagrin, il ne déplore pas le malheur qui l'a frappé. Il laisse la parole, dans son récit, à sa fille héroïque; ce qu'il avait écrit n'était que des souvenirs lointains et pâles des incomparables sentiments exprimés par la mourante, souvenirs que sa mémoire, troublée par la souffrance, avait conservés plus ou moins fidèlement.

Les contemporains se racontaient à l'envi les derniers propos et les suprêmes volontés d'Esther. De telles pensées et de tels sentiments ne devaient pas se perdre ni disparaître avec eux, mais méritaient d'être mis par écrit, afin d'exciter l'étonnement et l'admiration de la postérité comme ils avaient frappé d'émerveillement les contemporains. Ainsi s'exprime Jacob Sarfati, et nous pensons comme lui.

DAVID KAUFMANN.

ס׳ אבל רבתי

לאנחתי לשוקתי מן המצר קראתי
אל זה אבל רבתי הנני יעקב הצרפתי

לעורר הלבבות השמחים אלי גילי אשר לא כאבה נפשם על מת ולא ישימו קרחה תחת פתיגיל׳ ואם עליהם היה הגשם חלף עבר הלך לו מיד הצער׳ לא ישימו על לב דבר קטן ודבר גדול מכל דבריו של מת גם כי ידברו את אויבים בשער׳ ולמען ישובו מדרכם כסל למו או אז יכנע לבבם

הערל בשמעם לשון זה הענין' ולזכרון בין עיני הנוגעים בנח"לה ובפרט הנגועים אשר שב להם הדבר הגדול הזה לקנין' ולמען ספר שמו וזכרו כיון לבנון לדור אחרון' עד כי לא תשכח מפי זרעו ובפרט זרעי באופן יגיע להם תועלת והכשר חכמה ויתרון' ראיתי לרשום ולכתוב בספר' דבר בעתו מה' טוב הנותן אמרי שפר' לאשר נגע אלהים לבבו' וכמדומה בעיניו שמעולם לא פרע עליו חובו' אשר כל שומעו תצלנה שתי אזניו' כאלו אלהים דבר בקדשו ויעבור י"י על פניו' מצד המאמרים הנמרצים ותוכן מוצאם ואופן סדורם וכונתם הרצויה אל שמעם ביום הבראם' לא נתנו להאמין לולא ששמעום בהקהל האנשים והנשים והטף העומדים בעזרה' אשר באו לנחמני ולשמוע נאום הדברים היוצאים מפי הגבורה' ואף גם זאת בהיותם כאבים מאשר חלה ה' בם כמוני הניחו צערם ואבלם' לאמר מי יתן מותנו ביד י"י בבית כמורת הזה כי מוצאו מצא חיים עד העולם.

ועתה הקבצו ושמעו בָּנַי יעקב המצליחים בכם וקשי יום' ותנו לב לחזות בנועם הענין ודבורו עם מה שבו דבר מרעיד ומפחיד ואיום.

היה היה דבר י"י בשנת חומאה וארבעים ושלש לפרט האלף הששי' והנה ברביעי בחמשה לחדש תשרי חול(ו)תי ימים רבים ועל ערש דוי נפלתי קמתי בעזרת י"י ותנצל נפשי' ואחרי כן אף ה' חרה בי כי לוקח מאתי ילד שעשועים' שוה כל הון יקר ונעים' נקרא בשם ישראל יכונה מאונרילט[1] הבן יקיר לי' נחמד למראה עיניו יומים וטוב רואי לנגדי תמיד הוא יושב ממולי' ואחריו ימים מעטים את בתי נפקדה שרה שמה וזכרה בין הבנות וכל אשה חכמת לב בידעה[2] את החכמה ואת הדעת ובית מדות נכבדות מדובר בה עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע בחוט של חסד משוך על פניה היתה נודעת' ומדבר באופל יהלוך מתה עלי היפה בנשים עד לא מלאה לה שנה תמימה מאהבת כלולותיה' מחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר[3] הוכפלו בי צרות אותה שנה וקללותיה' בחמשי בשבת נקראה הנערה' ונשאלה את פיה ותמת שרה' ונסתרה והיא נטמ(ו)ת בארץ בששי בו לעת ערב שבת ביום שנכנסה לחופה נהפך לאבל מחולי מצד עברה אחת זעם שתים צרה.

ישתבח בעל הרצון היושב על חוג הארץ' שכן גזר עלי פרץ על פני פרץ.

אני טרם אכלה לספוד לשרה ולבכותה בתוך שלשים יום זקוק אדם לבער כל שמחה' והנה קמה אלומתי יונתי תמתי מגדר הבריאות וגם נצבה בגדר חולי איסור מוסיף יגון ואנחה' יען וביען מתה על מאותו חולי הכבודה בתי טרינה היא אסתר בת כ' כבת ק'[4] לשלמות וחסידות סופה הוכיח על תחלתה והוא לה ראיה ועדות' ואלו לא

[1] Plutôt מאורילט = Maurelet, diminutif de Maurel.

[2] Dans le texte בודה.

[3] Esther, IX, 1; c'est pour n'avoir pas compris ces mots que Renan-Neubauer, *l. c.*, 366, disent : le jeudi 12 du mois d'adar (26 février 1383), sa fille Sara mourut aussi.

[4] Cf. Raschi sur Gen., XXIII, 1.

היה לה עֵד רק שפתים נעות וקולה ערב ומדברה נאוה אשר עשתה קודם מיתתה׳ די לה בזה שבח גדול ומהללים עצומים על כל שירתה ותושבחתה׳ ואף גם זאת כי היא היתה אם כל מדה חשובה׳ באופן לא תחסר כל בה׳ הנה על זולתה היתה יודעת פי שנים מקרא ואחרת תרגום׳ ובלשון צח מוציאה לעז הפסוק ובנגינותיו ובטעמיו בלי גמגום.

ובאמת אלו באתי להאריך בספור שלמות תאריה׳ הזמן יכלה ויהיה כרוך אחריה׳ אכן אזכיר קצת מיטב נועם דבריה׳ אף היא תשיב אמריה׳ אשר עליהם היתה פה כונתי לזכרה ותכלית מגמתי׳ ואם רעות רבות וצרות בשכילה באו בצל קורתי׳ עם כל זה אכתוב לי רובי תורתי.

ויהי היום אשר חפץ בה המלך ונקראה בשם׳ באחד בשבת היה כאור בקר יזרח שמש שתי שעות קודם יציאת נשמתה לחיי עולם כיציאת צדיק עשתה רושם׳ הוא עשרים וששה לירח אדר בו נהפך לשדי והודי לאחור אחר ששאלה לרחוץ בנקיון כפיה לאל עליון׳ פיה פתחה בחכמה בתבונה ובדעת׳ ותאמר אלי אבא מרי הרשני לומר דבר אחד היה בלבי כאש בוערת ואזנך תהי שומעת׳ ואומר לה הלא שמעת[ו] בתי דברי נא באזני העם הזה את אשר תחפצי בו ואל יהי בלבך טינא׳ כי לך מאתי הרשות נתונה.

ותען אסתר ותאמר שאלתי ובקשתי להתודות לפני האלהים על רוב עוני וחטאתי׳ באופן שימחול אותם ושתהיה מיתתי כפרתי׳ אני עניתי מאד הטבת חסדך האחרון מן הראשון בתי׳ ואעשה כן גם אני בטרם אמות עם עזר צור ישועתי׳ כי זה כל האדם וכן תוחלתי׳ אבל חטאנו זהו עקר הוידוי עד סופו אמרה אחד כפי כחה בכונה רצויה׳ נקיה משפת שקר ומלשון רמיה׳ וביוד היותי נופל על המטה אשר אסתר עליה ואשתומם על המראה והדבור ועיני עיני יורדה מים׳ הנה תורת חסד על לשונה לאמר יהי רצון מלפני אלהי השמים׳ שמדת ימי מה היא ועוד רבות בשנים הראויות לתת לי לפי טבע עולם כמנהגו נוהג יחולו על ראש אבא מרי ואדני דודי וגבירי בעלי ומרתי אמי ואחי ואחיותי ועל יתר הפלטה הנשארת לכם מן הדבר הזה וליתר אוהבי באופן שלא יהיה אחד מהם עד אחר זמן מרובה מצר ודואג וכל אחד ואחד יהיה שמח בחלקו ובריא אולם והיה דשן ושמן׳ ואמרה האשה אמן ואמן.

והיא שאלה אל חמיה לאמר׳ אדוני דודי מרשותך אוכל להשלים מה שלבי חפץ ולגמור׳ ויען לה ויאמר עשי נא כטוב בעיניך׳ אמנם שאלו נא מאת בעליך׳ בני נתן כי הוא אדניך׳ ותשאל לו וישב אותה דבר כן תעשי דרך מוסר ואני אבא אחריך׳ ומלאתי את דבריך. ותאמר אסתר לכבוד השם ית׳ ובשביל שיחיו קרובי נתתי כסף הרווח אשר לי לצדקה׳ ומבגדי שלי פלוני ופלוני גם כן תנו למען הציל אותי מרדת שחת לעדן עקא.

אחר כן נחה שקטה מעט מדבר׳ כי עיפה נפשה נדבק לשונה לחכה וחבר׳ והשקיתי לה בדמעות שליש קערת כסף אחת מי בשר׳ למען ספות הרוה את הצמאה ולחזק כח המזג אל יחסר.

ויהי בראותה כי כל זה איננו שוה לה כי עלה מות באבריה

התחתונים מתים והעליונים חיים עדנה ורפים' הפכה פניה כלפי העם ותראה אותו כי ברע הוא ופניהם רעים והנם זועפים' ותשאל מאתם מחולה והנינה' נהי ונפש נענה' וישאו את קולם ויבכו בכיה גדולה ומרה' ותקרב אסתר ותגע לבו חלל בקרבי על מאמרה' ותאמר אלי אל יחר לאדוני ואדברה' ידעתי ידעתי את כל כבודי וצערי כי הנה ימים באים עם העזר האלהי שגבירי בעלי אחרת יקח לו לאשה' כי רק הדין נותן אם בתולה מעמיו או אלמנה או גרושה' ואם נקבה תלד לו נא לשון בקשה' תהי שמי נקרא עליה' לבעבור סבב לך אבא מרי הנאה פורתא לרגליה' ואולי אחרי אמי תתנחם בה קצת העת על ברכים תשעשע אותה בין רגליה' ודודתה דובצה על אלה היא בוכיה ולהישה לה באזנה לאמר אמרי נא אחותי בת אבי ואמי ינטיש הפנויה המלא מקומי ותהי אשה אל אישך תשוקתך ורצונך תהי לומר ככה ולבקש מלפניו ותסוב ער"פה לחמותה[1]. אל עבר פניה ותאמר לא נכון לעשות כן מצד קטנותה' יצאתה מהיות לאיש כמוהו גדול ורם פן תהיה לבוז בעיניו' אכן זאת עשו וחיו עם יותר מעט יגון ואנחה' ותמצאון חפץ בו ותנחה' שובו לכם לאבול לחם על שלחן אחד כאשר בתחלה' והיה זה לכם למשמרת מכל תוגה ולשם ולתפארה ולתהלה' ובפרט בגלל אדני דודי שכבר נשאר מעט מהרבה' יהיה אצלו דבר קשה ומכעיס אם יהיו שלשתם יחידים ביתה בימים אשר עונה כן ירבה.

ועליך אבא מרי לאהוב נכדך אישי כימי קדם ולביתך נאוה קדש באורך ימים לצאת ולבא כי אתה ידעת גדלו וטובו' ויתר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו.

ובתי אסתר נושאת עינה ותראה מנכבדי אנשי קהלנו ונשים חכמניות היו שם לפניה' ובתוכם דון קומפרט כאגדי[2] בוכה למשפחותיו שם היה מצוי ראשון' ותאמר אליו בשפה ברורה ובנעימה זה הלשון' אדוני יודע המחלוקת שכבר נפל בין אדני אישי תוך זאת השנה עם חברו בשכבר הנקרא אשטרוג דקרקשונא' נא לשון בקשה המשה הזה תקח בידך וטול מדין גבירי בעלי נתן' ואל שכנגדו חולק הרבה עליו מאד מוהר ומתן' ואל יבאו בערכאות של גוים' כי כלם להוציא ממון ולקפח בהלכות הם באים' ואליך מקל ורצועה' לענוש נכסין בכל יום ובכל עת ובכל שעה' וחי נפשך אדוני עמוד לי בזה' וריקם אל תשיבני ואתה תחזה' ובין הנשים ראתה אשה מנשי בני הנערים הרה ללת היתה שומעת' את דברי אסתר בלי תוספת ומגרעת' ופניה לא היו לה כאשתקד נעשו יפות' בעבור כי היא שמעה את כל אמרי פיה העושות ברכים כשלות וידים רפות' ותגד לאמה אשתי ותאמר לה לא טוב הדבר הזה להיות אשה כזאת עומדת בחסר[3] כל נפשות מת ובשעת יציאת נשמה' פן אסון יהיה אם יפול הנפל ממנה[4] או דבר אחר אשר אין לו תקומה'

[1] Ruth, I, 14.

[2] Peut-être האגדי « d'Agde ».

[3] Allusion à Esther, V, 3.

[4] D'après Deutér., XXII, 8.

ויהי איש אחד מן הגלג"ל אל הבוכ"ים[1] בידו דולקת אבוקה להבד"לה' שמו דון מאיר דנרבונה גונח ובוכה על כל מחלה' אליו עיניה נשאה ותפתח ותראהו כשאבוקה כנגדו' ויצר לה מאד ותאמר אם זה הנכבד נ"י עושה את כל הכבוד הזה למען חסדו' לא נכון לעשות כן ולהניחו למעני ואנכי עפר ואפר ובשביל גופתי ההולכת לשמיר ושית' לכן יוסר מעל ידו ונתון אותה ביד אחד מן המשרתים אשר בבית' ובפרט כי עדין לא עת האסף נפשי אל עמה ואל אלהיה' כי עדין אפשר להתקיים ולעמוד שעה אחת ואחר יתנו לה מפרי מעשה ידיה' ויתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מתה אנכי הולכת בדרך כל הארץ' כי אנני נערכת לדבר נחשב זולתי לנבלי חרס' אכן בכה תבכו מפני שרה גבירתי אחותי' היפה בנשים יונתי תמתי' אשר בצדה תשימו מקום שם קבר גופתי' כי היתה מלמדת היא הדעת אותי.

ואתה דודי רבוני קבל מני שבעותי המונחים באצבעותי יוסרו[2] ינן יהיו פלטים' ולא יסבו להיותך חושד בכשרים הינת ילין בכי בקול המולה ומקוננים כפלשתים' האנעה באצבע קטנה שלי הניחו את הטבעת' שבו קדשני בעלי להיותי בו בין שאר הנשים מודעת' זאת ויעוד אחרת תעשו לי תשימו הצניף הטהור על ראשי' למען היות לכם מופת אות וסימן טוב על חיי בעלי אישי.

ואתנה נשים מבכות הנ(ר)[ת]מוז[3] המקוננות החכמות השמרו לכם עלות בפאת מטה זו אשר אבא מה שוכב עליה תכף אחרי מות גופתי ונגוע בקצהו לנוד לו ולמרר בבכי כמשפט הבנות וכל הנשים' לבל יהיה קסם על שפתי מי ומי מבשר רע חס ושלום נגד אבא מרי יחי ונגד הישנים עמו כלומ' אליו הנגשים' עד אהיה כעוטיה על הקרקע שטוחה מושמת בארון' אז שם יתנו ואנו ואבלו הדואגים וספדין ספדייא בדבריו של מת והחי יתן אל לבו להיות לו לאות ולזכרון' ותכף אחר יציאת נשמה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה' לבית יעקב אלו הנשים אשר ישנם פה השבעתי אתכם נאמנה' לבל תעירו ואל תעורר"ו תמהרו לדבר לשים על פני מסודה באופן עיני ופני לא יראו וצלם ודמות תבניתי' כמשפט החיים עם המתים אכן תאחרו אותי' עד שתהא צלתי מרובה מחמתי[4]' ואז תעשו לי כטוב בעיניכן' לא קודם לכן.

ונשאר אני וכל העם רואים את הקזלות מבוהלים בשמענו את דברי אסתר' וקבל היהודים עליהם ועל הנשים לבל יעשו תורתה פלסתר' ואומר לה בתי רב לך אל תוספי דבר אלי עוד בדבר הזה ינן כי בצד מה בלבי המה פתיחות' ובצד אחר חיים שובע שמחות' ינן כי איש טמא שפתים אנכי ילדה לו אשתי בת כזו אלי' אמרתי אשירה לי"י כי גמל עלי' אמנם בתי עת אוכל הגיע גושי הלם ושתי בלב טוב מזה המרק דבר מועט' אולי בגללו עליך יזרח ה' אורך ימים ושנות חיים יעט.

ותען אסתר ותאמר מדבריך אחור לא אשיב ריקם כל זמן שהנשמה

[1] Allusion spirituelle à Juges, II, 1.
[2] Mot ajouté, au-dessus de la ligne, d'une écriture plus récente.
[3] Ezéch., VIII, 14.
[4] Allusion à *Sokcca*, II, 2.

תהא בקרבי עד בלעי רוקי׳ אמנם למה תתעני אדוני מדרך חיים וצדיקים ילכו בה וי״י הצליח דרכי׳ שעה ממני ואבלירה[1] מעט מהמרק לכבודך ורצונך המה ינחוני׳ ואחר כבוד ינחני כי יקחני׳ אהה י״י מן המצר קראתי במה אתנחם אחרי הפרד לו״ט[2] שמלת כבודך מעלי וממני תהי נוטה.

ותען אסתר ותאמר: בגעגועי אחותי קטנה תחי הנעימה מכונה כבישוטא והיא אמת ואמונה אמרה בההיא שעתא׳ כי לולי שעשועי הילדה הזאת כבר הייתי יוצא[?] מן השטה׳ אהה בתי אנה אברח מפני אבלי׳ ולא די לי זה הצער שלא שאת גרמא לנזקין להרבות צערי ואבלי׳ כי בדבריך הנעימים על אלה אני בוכיה׳ ותרד בבת עיני ובלבי תאניה ואניה.

ותען אסתר ותאמר ואיך לא תנוד ולמה לא תבכה כי כל האנשים הרואים את כבודי והעדרי מרבים בכה ואבל כבד ככל אשר אתה רואה אף כי אדוני אבי אתה לעת כזא״ת ובעדן עקיה׳ אהה בתי נצחתני בנעימותך[3] לא אוסיף להערותך ולענותך׳ אכן קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך אל מקום תשוקתך׳ והיתה מנוחתך כבוד גדול אלי בחיי במותך.

ותעמוד אסתר בינה לבין עצמה כמו ישנה ולבה ער׳ ואנחנו מחשים מקוים לישועת ה׳ כהרף עין שלא המות והיתה לבער׳ ואחר זמן מועט הרגישה מקרה המות עליה הולך וכוער׳ ותקרא אסתר ותאמר התעוררו תמהים אשר מעט מזער עצרתם ערבתם הדליקו את הנר[4]׳ עתה היא זאת העת כי את אשר ראיתם ושמעתם מפי דבר מעתה יהיה נסתר ונעלם׳ ולא תוסיפו לראותו עוד עד עולם׳ האמנם אתם נצבים היום כלכם׳ זכרו תורת מצותי אשר צויתי אתכם׳ ודבר אחד מדברי אחור לא ישוב ריקם׳ כמצוה עליכם לקיים דברי המות וחקם.

ואתה אבא מרי גשה נא ושקה לי ב״נ׳ בעבור תברכני נפשך בטרם אמותה ואעופה ואשכונה במעוני׳ וכן רצוני ולבבי׳ מכל בית אבי׳ אכן אתה גבירי אישי כבודי ומרים ראשי אל תגע בי כי קדשתיך׳ כי דרך נשים לי עתה ואני אהבתיך׳ האמנם בעבור כי דודי האיש משה הוא כהן לאל עליון׳ ולא יוכל להתקיים ולעמוד אפילו שעה אחת אחרי מותי בבית עם העם יחד עשיר ואביון׳ רצוני ליקח ממנו תחלה רשות׳ המביא לידי פרישות.

ואני נשקתי מתקי על שפת הידועה בתי׳ והחזקה בי ונשקה לי עד כמעט דבקתני הריה ומתי׳ ותנשק לכל אחיו קרוביו וקרובותיה בנשיקות פיה מדבש מתוקה׳ ואחר כמעט פרחה רוחה ומתה בנשיקה.

והקול נשמע בית אנשי קהלנו׳ בצאת נפשה כי מתה׳ ויחרדו ויצא לבם בנערנו ובזקנינו׳ כי איננה ותלקח אסתר בית המלך י״י צבאות׳ ויבאו האנשים על הנשים ויבכו העם בכיה גדולה ומרה ובקולי קולות נשים

[1] Psaumes, XXXIX, 14.
[2] D'après Genèse, XIII, 14, et Isaïe, XXV, 7.
[3] Cf. D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, p. 510.
[4] *Mischna Sabbat*, II, 7.

באות' האמנם כל אחד ואחד שמר את הדבר והיה נוטר' ככל אשר צותה עליו אסתר' וכל הנשים הצדקניות שבדור והכשרות ספדו והלילו בלב נשבר ונדכה קינות דומות לחצים ולמזמרות ויהללו אותה אל ר"י לאמור ראויה זו למלך מלכו של עולם' לא לנו ר"י ראה ויספרה הכינה וגם קראה [l. גם בראה] [1] לכבודו ורצונו נשלם' ויעשו גם הם לה כמשפט החיים עם המתים וכל צרכי הקבורה כחק האוהבים וכדי שתהיינה חוברות אשה אל אחותה כאשר אמרה בצדה עשו קבורתה וקברה שוים, ולגדלה בספור הדברים שכבר יצאו מפיה חיים' ומתפללים לאל תהי נפשה צרורה בצרור החיים' ואת נפש החמודה אחותה שרה אשר בצדה היא מצבת קבורתה אמן.

אויה לי כי חיות הנה עומדות היו פתח האהל מן השפה ולפנים כמשפט הבנות הצנועות וחק כל כבודה בת מלך פנימה' אחת מימין הגולה ואחת על שמאלה מימים ימינה' הראשונה היא העולה למעלה והתורה השנית ההולכת למול' הן הנה היו לי כמו מזוזה בימין ונר חנכה בשמאל' ועתה בבאי אל ביתי פחד קראני ורעדה ויגון אותי נוהג כצאן' ועל הכל ישתבח בעל הרצון.

ואתה האיש המעין באבל כבד זה התבונן ודעהו' הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו' ואם הוא ראוי שיחשב את שדרכו למנות עם אחד מאבלי מומתי ב"ד של מעלה' שכבר נגזרה עליו להיות נשכח כמת מלב [2] לאחר זמן מה ויש אשר יהיה מיום השמיני והלאה. לא כי האלהים [3] מותה משונה היא זו מכל מיתות המתים שכבר מתו זה אלף מן השנים' ומכל ההשכבות האמורות בתורה שבכתב ושבעל פה אשר נשמעו ונראו בספר פנים בפנים' ומדת רחוק מצויר האמת מי שיחשוב שזה לשון הענין [4] על דרך משל ומליצה צחה' וכדי לשכך את האוזן שתהא יכולה לשמוע ונוחה' לא ענין שקרה ואם קרה אפס קצהו תראה אמת ורובו שקר' על דרך אין מקשין בהגדה שאין לשאול אם הידה אמת ולתבונתו אין חקר' לא כי האלהים בשמים עדי וסהדי בשפלים [5] כמאה עדים' הרואים את כבוד(ו)[ה] ואכן מאמר אסתר כדבר איש האלהים שומעים ודברים אחדים' יותר נמרצים וערבים וסב(ו)[ו]בה רבים ונכבדים' מאלה אשר כתבתי לאין תכלית הנועדים' כי כל האנשים הרואים את דברי אלה אשר שמעו את דבר המלכה ואמרו לא רא(ה)[ו] זה כראי זה אכן כל מאמר אסתר וכל טובו הכל מודים' ודברי אלה נתנו להאמין כי היו מפורסמים וידועים' והפרש גדול יש בין הדברים הנראים לדברים הנשמעים' ויודע כל הרואים מאמרי זה וכל החוזים' לונים הבאים כי אני לא שניתי מלת הלשון והחרוזים' אכן שכחתי ענינים רבים ונכבדים' מצד צערי ואבלי היו

[1] Allusion à Job, XXVIII, 27.

[2] Voir *Bereschit r.*, Genèse, XXXVII, 35, et *Maschkhet Sofrim*, c. 21 (éd. Müller, p. XLIII).

[3] Formule de serment et d'affirmation solennelle.

[4] Voir Munk, *Guide des Egarés*, II, 63, note 1. Le langage des faits et des inconstances, c'est-à-dire une langue métaphorique.

[5] Voir Job, XVI, 19.

בידי לאחרים׳ ודרך זו אלך כל עת אשר אני עושה מזה לבית יעקב אלו הנשים׳ להיות להן ולמדומים להן הענינים האלה מובנים ומזכרים ונעשים.

ואני ידעתי כי לעת העתה אשר אני עושה הדבר הזה אינני צריך להביא ראיה בקיומו להיותו בעוניתי מפורסם מאד באומה׳ ולא כל זמן אשר יהיה כל העם הנמצא בה וכל הדור ההוא חי על פני האדמה׳ אמנם כל עצמי לא נתכוונתי לכתבו והעד עדים כי אם לסבת מה שנזכר בכלל ובפרט להחדש מזה המאוחר הקודם מדעת זר כבר נפל בקצת בני עמנו בדברים מפורסמים אשר אמרו בלשוננו נגבורי ובדעתנו זה נגדיל כשנאמר שספור מה כתוב בספר לא היה ולא נברא אלא משל היה לשלמים׳ וזה מאתם אם לסבת ארך הימים׳ [בשבבר הימים] הראשונים הכל נשכח ואין זכרון לאשר היה אז אל הבאים אחריהם קמים׳ ואם בסבת המשכם אחר דעות פלוסופיות אשר אינם מאנשי תמיד ובדרלו[1] בין מאמרי הפלוסופים ומאמרי חכמי תורתנו והתבוארים ואת האדרים ואת התוניים׳ ועל פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר דבור על איפניו עד מפי עד המפורסמים׳ טעותם אשר שמו מה ששמו מכלל מה שלא היה אשר אין איתה למשכיל ודרך למודה על האמת וכל שכן מי שחס על כבוד קונו שלא יוחה שבל אחד מהם היה ענין שקדה לא פעולה ומחשבה בדויה ואחד מהם הוא ספור מה שבא בספר אחר שהיה ונברא׳ בלא ספק כמפורסם לגני שיבין תחלת דברי הספר׳ ראשו דברי תורה וסופו דברי אלהים חיים ואמצעו אין כמהו בדעות הנותן אמרי שפר.

נ״ב הגליון בב״ר:

ואחרי ימים רבים בא אלי ספר סדר הקבלה ממשה רבינו עד הגאונים איש מפי איש עד אנשי הגולה ונמצאתי כתוב בו זה״ל[2]׳ ועוד אתה מוצא קהלות ישראל שהיו פושטות וכו׳ ויוסף עלינם שלם ספר לר׳ הסדאי הנשיא ב״ר יצחק ש(פא)(אפ)ריט והודיעו בו שעל דעת הרבנים היא משתדל וכל עמו וא״ע המחבר ספר סדר הקבלה שם ואנחנו ראינו בטולטולא מבני ביתם ת״ח והודיעו לנו ששאלתם[3] על דעת רבנות וכו׳.

ואתה האיש המעין במל(ו)(א)מרי זה הדי תוכל איזה יכשר וראוי להרים׳ א״ז״(ל) ז״ה סיג״ר א״ו עוק״ר הרר״כ[4] והשני וכו׳.

והשני ספר אינם לא היה ולא נברא לפי דעת אותם המתפלספים מבני עמינו השמתים אל זה הדעת מצד מצאם סמך לדבריהם בדברי רבותינו ולא הלכו אחרי דרך מפרשי הבריתם על דרך האמת אשר אין אדם בו נכשל׳ כמו הרב ר׳ משה בר נחמן בעל הקבלה ורבינו האי

[1] Ezéch., XXXIX, 14.
[2] Voir *Mediaeva Jewish Chronicles*, éd. A. Neubauer, p. 78. Cf. D. Kaufmann, *Jehuda Halevi*, 27, note 2.
[3] *Ibid.*, 79, note 2.
[4] *Horayot*, 13*d*.

והנמשכים אחריהם אשר אמרו איוב לא היה ולא נברא אלא למשל.

והקשה מכל מה שהזכרתי שתו בשמים פיהם היא תורת י"י תמימה' אשר דעתם בקצת ספורים והגדול שבהם שלא באו ולא נכתבו אלא להערת דבר מה או להשכיל הנפש החכמה' לא להודיע' שהענין כבר ק(צ)[ר]ה ונמצא ולא היה בפעולת פועל שכן רצה ית' מדמיוני אלו הדעות עלויות האל הגדול מושיע.

וזאת לי סבה אחרת אשר העירני לכתוב שכבר קדה הספור הנזכר כפי מה שהיה וכל הענין להיותו בצד מה מופת מציאות על הקודם לו במעלה ובזמן' אף כי הוא מאוחר בקנין ובבנין' ולהודיעו שכל דעת זולת זה בדברים אלו וכיוצא בהם הוא דבר שנאסר במינין' ואלו לא באתי אלא לדבר זה די.

מצורף לתקותי ותוחלתי מאלהי שבתי בבית י"י כל ימי חיי ואף כי אחרי מותי' כי על כן באתי לאויר העולם ויצאתי' מודיע לכל כי בגלל הדבר הזה הנזכר כל ימי מכאובים' ואפילו [m. ובפרט] שבתות וימים טובים' בהם תמיד מתאנח ובוכה ע"ל אבל"י[1] ועתה כותב בדמע' אולי למה שקרה מהמסופר יתעלה ויתגדל את שמע. יעקב בן כה"ר שלמה נבתוי"א כוסף לראות ירושלם (כיוי"ה) [בנויה].

נשלמה כתיבת אלו הקונדרסים ביום ששי שמונה ועשרים לחדש מרחשון משנת מאה וחמשים ושש לפרט אלף הששי ההלה לאל מגן בעדי כבודי ומרים ראשי.

[1] על אבלי = 143 = 1383.

HAFS AL-QOUTI

M. Hammer-Purgstal, dans son Catalogue des mss. arabes, persans et turcs conservés dans la bibliothèque ambrosienne de Milan [1], mentionne une traduction arabe des Psaumes faite par Hafs al-Qouti. Voici ce qu'il dit du ms. : « Il Salterio di Davide tradotto in mesnevi con versi che rimano l'uno col seguente, da un rinegato Ebreo mauritano, come pare : precede una Dissertazione sui salmi del traduttore *Hafss Ibnol-birr el Kuthi :* Opera curiosissima, degna di essere specialmente indicata alle Società bibliche : carta europea, carattere mauritano. La copia para esser stata fata nell' anno 1616. »

Cette notice est restée ignorée de quelques-uns des savants qui ont étudié Hafs d'après certains documents trouvés dans des mss. hébréo-arabes. Ainsi, M. Steinschneider, en parlant de l'Ethique de Salomon ben Gabirol, dit ce qui suit [2] : « Parmi ces dernières (il s'agit des citations de poèmes arabes), il y en a qui appartiennent peut-être à un ouvrage mentionné sous le nom de *Qouti*, qui n'était pas connu jusqu'à présent, mais qui paraît avoir été composé par un Juif [3] du nom de Héféç al-Qouti. Celui-ci est probablement l'auteur d'une paraphrase arabe rimée des Psaumes citée par Moïse ibn Ezra, qui l'appelle une fois *Al-Kuti* et une autre fois *Alfuti*, variante qui s'explique aisément par la ressemblance des caractères arabes magrebi (le *q* et le *f*). » M. Dukes, parlant du même ouvrage d'Ibn Gabirol, s'exprime ainsi : « Il paraît enfin un livre, appelé ספר הקוטי, qui n'est mentionné, à ce que nous sachions, dans aucun ouvrage hébreu, et dont nous allons citer quelques sentences. Nous ignorons si ce « Livre Haqqouti » a pour auteur Abou Bekr ibn Kuteyo, ou s'il a été écrit par Héféç Alqouti [4]. »

[1] *Biblioteca italiana o sia giornale di Litteratura, Scienze ed Arti,* t. CIV (1839), p. 35, n° 86.

[2] *Jewish Literature...*, 1857, p. 101.

[3] Nous verrons plus loin que notre traducteur n'était pas juif.

[4] *Salomo ben Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke desselben*, 1860, p. 105. M. Dukes cite l'ouvrage précédent de M. Steinschneider.

M. Steinschneider, d'autre part, s'est occupé de Qouti dans son catalogue des livres imprimés de la Bodléïenne[1], où il reproduit les passages que Moïse ibn Ezra cite au nom de Hafs[2]. Il dit que, dans le ms., on trouve une fois קוטי et une autre fois פוטי. Cela provient de ce que le ms. arabe était écrit en caractères maghrebins, ou le *fa* et le *kof* ne se distinguent que par les points diacritiques. Ce n'est qu'en 1870 que M. Steinschneider a appelé l'attention sur la notice de Hammer-Purgstal, en exprimant le vœu qu'un savant italien donnât plus de détails sur le ms. de l'Ambrosienne, et surtout vérifiât si la traduction arabe de Hafs du psaume LV, 22, est identique aux extraits donnés par Moïse ibn Ezra[3]. Je suis heureux de pouvoir satisfaire en partie le désir de mon savant ami. Je dirai tout de suite que le ms. de l'Ambrosienne (f° 59) donne mot pour mot la traduction citée par Moïse ibn Ezra, sauf que cette traduction est écrite en caractères arabes dans le ms. et en caractères hébreux dans le livre de Moïse ibn Ezra.

Voici, du reste, les deux passages citées dans ce dernier ouvrage, d'après le ms. de la Bodléïenne, n° 1974 du nouveau catalogue (Hunt., 599, marque de la collection).

1 (23 *b*) וחפץ אלקוטי יקול פי רגזה פי אלזבור והו אלחק
אל פי לסאן ואחד אשיא ליס להא פי גירה אסמא
פכל[4] קול פאדא מא[5] תרגמא צאר כלאף מא עליה נטמא

Ce passage se trouve tel quel dans le ms. de l'Ambrosienne, p. 10 *b*, l. 18.

2 (128 *a*) ומא קצר חפץ אלפוטי פי תרגמה הדא אלפסוק
פי גמלה אלזבור עלי עטים כהוה פי גירה קאל
אלין מן סמן כלאם פיה ואלקלב מנה כל חרב פיה
ואלפאטה תפית לין אלהית[6] והי גראר[7] מתל סהם[8] אל מות[9]

[1] *Librorum Hebr. in Bibl. Bodl. Catalogus*, 1852-1860, col. 2325 et 2326. On y trouve des renvois concernant Qouti.

[2] *Hebräische Bibliographie*, X, p. 26.

[3] Ce livre a été analysé récemment par M. Martin Schreiner; cf. *Revue*, XXI, 106, note 2. Nous avons dit plus haut que, dans le ms. de cet ouvrage, on trouve une fois אלקוטי (23 *b*) et une fois אלפוטי (128 *a*). M. Schreiner a adopté la dernière leçon et écrit *Alfouti*. Il est pourtant certain que ce nom doit s'écrire *Alqouti*, l'auteur étant peut-être originaire de Qout, située, d'après Yaqout, dans la province de Balkh.

[4] En marge du ms, dans le texte, פלכל; texte de l'Ambr., וכל.

[5] מא a été écrit, dans le ms., par une autre main, après קול.

[6] Dans le texte Ambr., אלפטה תפות לין אלזית.

[7] Corrigé, dans le ms., en הראר.

[8] Texte de l'Ambrosienne, ומן רמאה אר סהאם.

[9] Ce passage est mal cité dans la *Revue*, XXI, p. 106, note 2. Après אלמות, le ms. a פגמיע אלמגאנסה ואלטבאק.

Ce passage se trouve f° 59 du ms. de l'Ambrosienne, Ps., LIV (IV), 22, avec peu de variantes (voir p. 66, notes 6 et 8).

Le ms. de l'Ambrosienne qui contient la traduction arabe des Psaumes faite par Hafs al-Qouti, et dont parle Hammer d'une façon un peu sommaire, a été copié par l'écossais David Colville — copie achevée le 16 novembre 1625 — sur un ms. de l'Escurial, qui semble avoir disparu pendant l'incendie qui eut lieu en 1672[1], car ni Hottinger[2], ni Casiri[3] ne le mentionnent. Colville l'a écrit en caractères maghrebins, probablement pour imiter l'écriture de l'original. L'auteur de cette traduction vivait au plus tard au XIe siècle, puisque Moïse ibn Ezra, qui le cite, florissait au commencement du XIIe siècle et peut-être déjà à la fin du onzième. Dans le cas très probable où il serait également l'auteur du « Livre Al-Qouti » cité par Salomon ibn Gabirol, qui vivait vers 1050, il aurait déjà vécu au commencement du XIe siècle et même à la fin du dixième. Al-Qouti n'était pas un Juif converti, comme le croit Hammer, mais un Chrétien arabe ou syriaque. S'il avait été un rénégat juif, ni Ibn Gabirol ni Moïse ibn Ezra n'auraient mentionné son nom sans l'accompagner d'une formule de blâme, comme le faisaient les écrivains juifs du moyen âge pour les apostats. Du reste, un passage de son poème qui précède la traduction des Psaumes, semble bien prouver qu'il était Chrétien. Voici ce passage, qui est la dernière ligne de son *Ardjouza* (f° 9 du ms.) :

כמא בה וצפה אלאנגיל וגא מנה אלפסר ואלתאויל

« Comme le décrit l'Évangile, d'où vient toute vraie interprétation. »

Ces mots ne semblent certainement pas avoir été écrits par un Juif converti.

L'*Ardjouza* de Hafs al-Qouti porte la suscription suivante : הדה ארגוזה חפץ בן אלבר אלקוטי רצי אללה ענה פי תרגמה זבור דאוד אלנבי עליה אלסלאם. « C'est l'Ardjouza de Hafs fils de אלבר (?) al-Qouti pour la traduction des Psaumes de David. » Viennent ensuite deux chapitres en vers où il est question des différents chants, entre autres du chant dans « la langue adjami ». Je ferai aussi remarquer que la préface de la traduction d'Al-Qouti mentionne fréquemment saint Jérôme (ירונם) et saint Augustin (גשתין)

[1] Voir l'*Athenaeum* (journal hebdomadaire de Londres), n° 3421 (20 mai 1893), p. 683 *b*.

[2] *Promptuarium sive Bibliotheca orientalis*, Heidelberg, 1658.

[3] *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, Madrid, 1770.

et parle de traductions arabe, syriaque, latine et « hindi », mais ne mentionne aucune traduction grecque. Cette préface est-elle d'Al-Qouti même? Je ne le pense pas, d'autant plus que la pièce qui suit cette préface porte pour suscription : « Voici l'Ardjouza de Hafs al-Qouti », ce qui semble prouver que le morceau précédent, c'est-à-dire la préface même, n'est pas de Hafs. Les titres des Psaumes me paraissent aussi être de l'auteur de la préface, car on trouve dans ces titres des allusions au caractère divin de Jésus, tandis que l'auteur de la traduction n'explique jamais le texte à un point de vue messianique. Prenons, par exemple, le psaume CX[1], qui a un caractère messianique par excellence. Le titre[2] déclare qu'on prédit, dans ce psaume, la naissance du Messie, fils de Marie, tandis que la traduction ne fait pas la moindre allusion à une prophétie de ce genre. Les titres des deux premiers psaumes parlent également du Messie, pendant que la traduction elle-même ne mentionne nullement le Messie à la fin du second psaume. Comme les versets 15 à 25 du psaume XXII manquent dans le ms. de l'Ambrosienne, nous ne pouvons pas affirmer si Hafs, dans sa traduction, y voit une prédiction messianique.

Nous avons dit plus haut que, dans son « Ethique », Salomon ibn Gabirol cite des extraits du livre d'Al-Qouti. Nous allons les reproduire ici en arabe et dans la traduction hébraïque, d'après les nos 1402 et 1422 du catalogue des mss. de la Bodléïenne. Dans l'ouvrage imprimé, plusieurs de ces extraits manquent :

I, 2, fol. 80.

Ar. وفي كتٰ القوتي. كن متواضعا في غير تسفل. ومتمريا في غير
تكبر. واعلم. ان القبر تيه. واقل عقب القبر فيه وكله ظلال.

H. وبספר הקוטי השפל מבלי התנבל והסתלסל מבלי התגדל ודע
הגדולה תעות והגאוה טעות:

II, 2, fol. 85 b.

A. وفي كتاب القوتي. افضل ما تنظر به في امر اعدائك ان ترحمهم
الى مودتك ان امكن ذلك:

H. הטוב שבכל מה שתחשוב בו על ענין שונאיך כי תשיבם לאהבתך
כי תוכל:

III, 5, fol. 86 b,

A. وفي كتاب القوتي قال لا تقتصر في تكريم الذين يسكنون للموت

[1] Dans le ms., c'est le ps. CIX. Il n'y a, par conséquent, que 149 psaumes, puisque le neuvième et le dixième psaumes n'en font qu'un.

[2] Voici ce titre : מזמור נבוה פיהא מולאד אלמסיח מן מרים ומלכה ואסתקיתה ואמאנתה וגלוסה ען ימין אלאב ואל נבי יקוס אן אלכמה מיולדה מן דאת אלאב ואן אלאבן כאלק לא מכלוק.

גהדא. וקאל לא תהתצם אלצעפא פאן וליהם אללה אלקוי.
וקאל קד אפלח אלדין קלובהם לא תזאל ראחמה כאשיה ופיה ארצא
יקול מן לא ירחם יכון מותה עלי ידי מן לא ירחם:

H. אל תקצר מהציל לקוחים למות בכל יכולתך. ואומ אל תבזה
העניים כי גואלם חזק. ואומ אשרי מי שלבותם מרחמים
ונמוכים. ועוד יש בו מי שאינו מרחם יהיה מותו על יד מי
שלא ירחם אותו:

IV, 1, fol. 95 b.

A. ופי כתאב אלקוטי.
לא יוגד אלגצוב מסרורא:

H. אין הכעסן נמצא שמח:

IV, 4, fol. 97 b.

A. ופי כתאב אלקוטי יקול פי אלנשאט מן אשבע ארצה עמארה
אשבעתה לבזא:

H. בחריצות. מי שמשביע אדמתו בעבודה משביעתהו לחם:

V, 1, fol. 100.

A. ופי כתאב אלקוטי. אעלם אן אלחזם הו חסן אלתאבת פי אלאמור
פאחסן תנאהדך דלך ענד מא תעטי ומא תמנע ותפעל ותקול
פאן אלעטיה בעד אלמנע אגמל מן אלמנע בעד אלעטיה ואלאנעאם
ואן אלאקדאם עלי אלפעל בעד אלתאני כיר מן אלאסתתני
בעד אלאקדאם:

H. דע כי הזריזות להתיישב בכל הענינים והטוב שבמתנה שתעיין
בו עד שתתן ותמנע ועת שתעשה ותאמר כי המתנה אחר המעשה
טוב מן המניעה אחר המתנה והנדבה. וטוב שתת אחר לעשות
וכשתחל תעשה מיד משתקדה לעשות ותאחר להשלים:

V, 3, fol. 102 b.

A. וללקוטי אלשגאעה מן טביעה אלנפס אלשריפה באזא אלקוה פי
אלבדן:

H. ולקוטי בגבורה. הגבורה מטבע הנפש החשובה לעמת הכח
מן הגוף:

AD. NEUBAUER.

L'ÉDITION DE LA BIBLE RABBINIQUE

DE JEAN BUXTORF

Après les célèbres éditions de la Bible rabbinique imprimées à Venise, par Daniel Bomberg d'Anvers, dont les deux premières, de 1518[1] et 1525, sont d'une extrême rareté, l'édition de Bâle, faite en 1618 par les soins de l'illustre professeur de théologie Jean Buxtorf, est la plus connue et la plus répandue. Elle fut considérée également d'une correction telle, que quelques-unes des leçons qu'elle présentait, étaient citées par les exégètes comme des variantes authentiques ; une heureuse découverte, faite par notre ami M. Simonsen, grand-rabbin de Copenhague, a mis fin à cette illusion, et nous savons maintenant que ces variantes ne sont souvent que des fautes d'impression qui ont échappé à l'attention de l'habile correcteur.

M. Simonsen, qui est un très savant bibliophile, a eu l'heureuse fortune d'acquérir un exemplaire, incomplet, de l'édition bâloise, qui renferme quatre pages in-folio que M. Simonsen, malgré ses recherches actives dans les différentes bibliothèques, et, en dernier lieu, à Bâle même, n'a retrouvées jusqu'aujourd'hui dans aucun autre exemplaire[2]. Trois de ces pages renferment un errata précédé d'une introduction écrite par le correcteur ordinaire de l'imprimerie de Ludwig Kœnig et dont nous offrons à nos lecteurs le texte, en le faisant suivre d'une traduction française. Voici le texte :

התנצלות להקורא משכיל עבור הטעיות. אשר בכל זה הדפוס נמצאות,
ויקרא כל דברי המגילה הזאת. ויוכל לתקן הטעמי' והנקודו' וכל אות ואות

[1] On sait que c'est la seule édition qui contienne la note massorétique de Ben-Ascher, note qui manque déjà dans celle de 1525. Elle a été publiée à part par Hupfeld et Dukes.

[2] M. Mayer Lambert a depuis découvert ces pages dans l'un des cinq exemplaires de l'édition bâloise qui appartiennent à la Bibliothèque du Séminaire israélite de Paris. Le premier feuillet est intact, mais le second est déchiré.

להיות שהשכל האנושי לועד (לואה .l) מלהשיג או לפעול איזה דבר בתמות ובשלימות בלתי מעוות, והוא בחסרון חוק[1] האנושי מצד הפועל שקצרה דעתו ושכלו מהכיל ומלהעמיד דבר על עומק בוריו ואמתתו, או מצד הפעולה שהיא נפלאה ברוב גדלה ועומקה ועצמותה שבלתי אפשרי מלהגיהה קצה ויסודה, כאשר הקדה ה' לפנינו איש נבון והכם נדיב ושוע האדון לודוויג קיניג ז"ץ שהעיר ה' את רוחו במלאכה מלאכת הקודש בהדפסת תורתינו הקדושה, ודברי נביאינו אשר על פיהם אנו חיין, די מדרי ארקא עמוק עמוק מלמצוא מסילותיהם, לגדור פרצותיהם, ולפאר אחריהם, במלות שונות, במלא וחסר המעט הוא אם רב, באותיות החזק או רפה, בחילופיהם, בנקודות, בטעמים, בס"פ, וכלם מן שמיא אתיהבו ומרועה אחד נתנו, ואיש אין בארץ אשר יעשה מעשה — כעושהו — גבר היטהר, ואם יקרה להקורא משכיל מקרא בלתי טהור ויאמר כנגע נראה לי בבי"ת שצ"ל כ"ף וכדומה לו, ולפעמים בנקודות או טעמים שמראיהם עמוקי' מן האו"ר שלא נראו כתיקונן במלאות', הנה אפרוש כפי לבקש על כבוד אדוני הנשר הגדול ברוב הנוצה, אשר מעינותיו יוצאים חוצה, ברומי קרת מושבו בפרט בחכמת הדקדוק בלשונינו הקדושה והתרגום במסורת ה"ה התורני' כמ' יוחנן בוקשדארף ז"ץ מתושבי באזיל, אשר הועמד על מלאכת ההגהה, והמתפלל על אחר ואף הוא צריך לאותו דבר גם הוא נענה, ואתפלל ואומר שאם עמד כנגע בעיני הקורא משכיל בלא פשע ידינינו, ואל ישיל מום בקדשים ויוציא דיבה על דברים שבקדושה, לאמר במרד ובמעל או בהעדר השגחה פרטיית נעשתה כדבר הזה הוא וכיוצא בו, חלילה לו הלא יחשוב שהפעולה כבידה ארוכה מארץ מדתה ורחבה מני ים היא ונקודה כחוט השערה מקורט חול הנמצא בכחול יוכל לעוות, היקלע על השער ולא יחטא, בכל המחנות איש על דגלו לצבאותם החונים עליהם, אשר אמרותיהם אמרות טהורות נפלאות ונעלמות בפרט במ"ג וקטנה לפעמים שדבריהם סותרין שאין הדעת סובלתו, ולפעמים המ"ג מדברת מג' ומביאה ד' או ב' כגון בראש' ד' פס' ט"ו במ"ק כתוב ז'רמ"ג הביאה ו', וכן בראש' ו' פס' י"ח במ"ק ובאת י' בטעם בתרא ובמ"ג הובאו ז' וכן הרבה:

ע"כ דבריהם צריכין דרישה וחקירה באר היטב, והנה באמת נכון נעשה הדבר בכמה דוכתין במקום שהיה לנו עדות ברורה וראיה נכונה להיות כן עד מקום שידינו מגעת לכבוד ה' ולתפארת תורתינו הקדושה, ולאהבת המלאכה חפשנו אחריהם בנרות להעמידם על העיקר, והשאר בטלנו בלבנו, כי על דעתינו הקצרה ועל משענת קנה רצוץ לא סמכנו, וזה בא לידינו בתוך הקריאה של הגה"ה ואי אפשר לשתי מלאכות שישתמשו בתגא אחת בפעם אחת, ואם נשאר איזה טעות מזה הסח הדעת, הלא אמר שלמה ע"ה באהבתה תשגה תמיד, והקורא משכיל יראה ויבין שלפעמים בס"ת שכתיבתה והעברתה וחזרתה וקריאתה כדחזי בעיון רב כפי כח חוק האנושי ונקראת לנאות בב"ה, ובפתע פתאם נמצא בה או חסיר או יתיר או חילוף, במלאכה רבה כזאת מאי אית לי' למימר, בשם ע"י חכמת הדפוס כאשר עתה מצויה בידינו שאי אפשר בלא טעות כשם שאי אפשר לעלמא

[1] Ce mot, qui revient plusieurs fois dans ce morceau, est écrit partout חיק.

בלא אוירא, בפרט בפועלים אשר לא מבני ישראל המה ופעולת ה׳ לא הבינו מנעוריהם משוללים בקריאות או ידיעות אפי׳ אות אחת מלשוננו הקדושה, ובקרבם אל המלאכה מלאכת הקדש להשלמת תכלית המכוון בפעולה ובמעשה, כגר בארץ נכריה יחשבו והוו כאילו היום הולדו למלאכת הדפוס מאשר היו באמנם אתה בלשונם, לכן לא תתכן ותשולם הכוונה במעשה ובפעולה כבמחשבה, אם לא בליאות וטורח גדול, כי בהביאם הדף לפני המגיה לנקותו ולצורפו ולזקקו ככסף והיה בשבתו וקרא בו ורבה שוממה עד חדל לספור כי אין מספר ולא יוכל לראות הרואה את כלם בפעם א׳, ובשובם לתקן המעוות מרובם ומהנחץ ומהלחץ להשלמת חקם הקצוב להם דבר יום ביומו, לפעמים פשתה הנגע ביציאות השתים שהן ארבע אבות נזיקין, והמשל בזה שאם היה איזה טעות באות ונרשם להם לתקנו כדת, אזי הם מוציאים אות אחר הראוי ומשימים אחר תחתיו אשר לא כדת, וגם הטעות הראשון במקומו עומד, וכן בנקודות אם נרשם להם שצ״ל פתח במקום קמץ וילאו למצוא הפת״ח ויוציאו נקודה אחרת הראויה ונותנים מנותיהם כטוב בעיניהם, והנה שתים רעות עשו עמי אתי כלומר אלי, אותו טעות עזבו, ובמקור מים חיים שלחו ידם, וזה דרכם כסל למו מתוך שאינם מכירים ומבינים לשוננו הקדש, וגם בערבי שבתות וי״ט, ויותר בשבתות וי״ט עצמן שאין יד ישראל באמצע, ובכל דבר טוב שנים מן האחד שאם נשמט מהאחד דבר חבירו יכול להקימו, וגם הפועלים יותר נחוצים בשבתות למען ינוחו ביום חגם, יכול להיות שנשמט איזה פסולת תוך האוכל, גם לפעמים צריך המגיה לסמוך עליהם שהמלאכה נוגעת בחברת׳ כמלא נימא עוד שבזה מדבר וזה בא בדף אחר לקראתו כי בכל יו׳ ג׳ דפין נדפסו, והמגיה דבר אתם קשות לאמר כלו מעשיכ׳ כפי הרשום בכתב האמת, ובבואו לראות את הקדש הנשמע או הנהיה כדבר הזה, ולא הטו אזנם ואיש הישר בעיניו עשה, והסגירו שנית וצריך לבקר אפי׳ אחר שער שחור שבו, ואותן הנדפסי׳ הוו כפסידא דלא הדר, כי מי יבא אחר המלך אשר כבר עשהו, ע״כ באם ימצא איזה טעות באיזה קרח, יכול להיות שהוא מאותן ואין זה בכולם, ואברהם עודנו עומד בתקון ספרים מתפלל שאם ישאר איזה טעות שהקורא משכיל יתקנה כראוי ולכף זכות ידינינו ויעול בליבידה ית כל פולחנא ארי רברבא היא מצד הפעולה, ומצד הפועל דעתינו קצרה אשר בחוק האנושי בלתי אפשרי להעמידה על העיקר בלא מגרעת, ואני גם אני בשפלותי הייתי משרת בקודש להאדון הנ״ל בכבודו לקרוא המגילה לפניו ולסעיי בהגהה, וכמה תלאות וצרות ל״ע מצאוני וכמה משו להאי גברא, וחפשתי ופשפשתי במעשי ואבא אל שערי התשובה ואמרתי אולי כת״ב נשגה הוא בידי ומצידי יבצר שנשאר איזה טעות אף שכל מה דאית לי למעבד בכל כחי עבדתי, ומה יש לי עוד צדקה לזעוק פני מלך הכבוד שאכפרה פניו, והייתי מדבר על לבי ושפתותיי נעות לפני האדון הנדיב לודוויג קיניג הנ״ל ואמרתי איעצך נא ויהי אלהים עמנו ויתן טופס הספר הכ״ד החדש לפני יודעי בינה ומבראשית עד תמם להעבירו ולהרשים המעוותים להדפיסם כדי שבנקל יוכל הקורא לתקן המעוות למען תהיה תורת ה׳ תמימה ויראו דור אחרון שלא הנחנו אחרינו מקום להתגדר בו בכל אמצי כחנו, ועלי הטה חסד לפני המלך ושת לבו גם לזאת ועל ממונו לא חס להוציאו להעביר כל הכ״ד

ונתנו לפני החכם האלוף המרומם התורני כהר"ר גימפל מ"ס מפוזנא ובטוב שכלו עשה זאת, ויהי כי ארכו הימים ואת פרשת הכתב לדעת מה זה ועל מה זה הניתן לידי אם לא הביאותיו אליך והצגתיו לפניך ואם הפלתי דבר ארצה במזיד וחטאתי לאבי שבשמי' כל הימים, אלא בדעתיי היה עליו להוסיף ולא לגרוע להעביר ההפטרו' אלא שהיה הזמן קצר ע"כ אם יקרא הקור' זאת המגילה כל אחד מישראל יוכל לעשותו ולתקן המעוותים, עתה תראו מה יקר דבר ה' בעיניו שעל ממונו לאהבת תורתינו והמלאכה לא חס, לכן אתם גם אתם ברוכי ה' זרע קדש אל תחוסו על כליכם בכסף הנמאס ובכל קניינכם בינה תקנו, כי כרכא דכולא ביה הוא, ואל ושים אל לבו ויחשוב מחשבת פיגול בנותר או חוץ למקומו פן אז יעשן אף ה' וקנאתו באוש ההוא הנסתרו' לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו לתקנם בכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע להגיה ויעזוב איש און מחשבותיו, ובזה נשוב אל ה' אלהינו ורחמנו ויזכרנו לנבואה ישעיה תחת הנחשת אביא זהב, ותחת הברזל אביא כסף וגו' ושמתי פקדתך שלום וגומר לא יבא עוד שמשך כי ה' יהיה לך לאור עולם וגו' לעולם ירשו ארץ נצר מטעי וגומר הקטן יהיה לאלף והצעיר אברהם בן לא"ם הה"ר אליעזר זצ"ל ברונשוויג.

Traduction[1].

Excuse présentée au lecteur intelligent pour les fautes qu'on trouve dans cette édition ! Qu'il lise toute cette liste et il pourra ainsi corriger les erreurs d'accents, de points-voyelles et de lettres.

L'intelligence de l'homme est incapable d'atteindre ou d'accomplir une chose d'une manière complète et parfaite, sans commettre des erreurs, parce que la nature humaine est défectueuse soit du côté de l'ouvrier, dont le savoir et la raison sont insuffisants pour embrasser une chose dans son ensemble et l'établir exactement et selon la vérité, soit à cause de l'œuvre à accomplir, dont la grandeur, la profondeur et l'importance sont si extraordinaires qu'il est impossible de la corriger complètement et absolument. Or, Dieu nous a fait rencontrer un homme intelligent et sage, généreux et fortuné, le sieur Ludwig Koenig, — que son Créateur le protège ! — qui, par une inspiration divine, a entrepris l'œuvre sainte d'imprimer notre sainte Loi et les paroles de nos Prophètes, qui sont la source de notre vie et dont les voies sont trop profondes pour que les habitants de la terre puissent les trouver. Son but était de réparer les brèches, de glaner les mots irréguliers, ceux qui sont ou ne sont pas écrits avec les *matres lectionis*, qu'ils soient en petit ou en grand nombre, les lettres qui doivent ou ne doivent pas être pourvues du *daguésch*, pour indiquer les variantes[2] des points-voyelles, des accents et des

[1] Le style de ce morceau est si incorrect et souvent si obscur, que nous ne sommes pas sûr d'avoir toujours saisi le sens de l'original.

[2] Il s'agit probablement des différences de lecture qu'on rencontre dans Ben-Ascher et Ben-Naphtali, et qui existent aussi chez les Orientaux (מדינחאי) et les Occidentaux (מערבאי).

fins de versets[1], bien que tout vienne du ciel et ait été donné par un même berger[2]. Personne sur la terre n'accomplit une œuvre comme le Créateur; l'homme peut-il être impeccable[3]? Donc, si le lecteur intelligent rencontre une lecture incorrecte[4] et trouve un *bet*[5] à la place d'un *kaf* ou quelque chose de semblable, ou remarque une erreur dans les points-voyelles et les accents, qui, par leur finesse, échappent au regard[6], je le prie d'être indulgent pour l'honneur de la personne de mon maître, le grand aigle à la large envergure, dont l'influence s'étend au loin et qui siège sur les hauteurs de l'Université, particulièrement pour la science de la grammaire de notre langue sainte, pour la version chaldaïque et la *massora*, je veux parler du théologien Jean Buxtorf, — que son Créateur le protège! — citoyen de Bâle, qui a été chargé de la correction. Celui qui prie pour un autre, quand lui-même en a également besoin, est exaucé en même temps[7]. Je prie donc et dis: « Si les yeux du lecteur intelligent aperçoivent une faute, qu'il ne nous incrimine pas, ni ne déclare les choses saintes affectées d'une tache[8], ni ne répande des calomnies contre des objets sacrés, ni ne soutienne que des erreurs semblables ont été commises à dessein et par profanation, ou bien par manque de surveillance. Loin de là! Mais qu'il considère, au contraire, la difficulté du travail, qui dépasse la terre en étendue et la mer en largeur[9], tandis qu'un point épais comme un cheveu provenant d'un grain de sable dans l'antimoine est capable de fausser la vérité. Or, peut-on lancer une pierre contre un cheveu sans le manquer[10]? Ceci a lieu dans tous les camps, où chacun est placé sous sa bannière, selon ses légions[11], proférant des paroles pures, merveilleuses et mystérieuses; cela se rencontre surtout dans la grande et la petite Massora, où souvent les indications se contredisent d'une manière inconcevable, et où souvent aussi l'une rapporte trois exemples, tandis que l'autre en cite quatre ou deux. Par exemple, Genèse, IV, 15, la petite Massora indique (שבעתים) *sept*, tandis que la grande Massora ne cite que *six* versets, de même, *ibid.*, VI, 18, la petite Massora indique רבאת dix fois[12] avec l'accent sur l'ultième, tandis que la grande Massora cite *sept*, etc.

[1] בס"פ est une abréviation de בסוף פסוק.
[2] C'est-à-dire Dieu, Eccl., XII, 11.
[3] Allusion à Job, IV, 17.
[4] Voir I Sam., XX, 26.
[5] Jeu de mots d'après Lévit., XIV, 35.
[6] Cf. *ibid.*, XIII, 3.
[7] Cf. *Baba Kamma*, 92 *a*.
[8] Cf. *Aboda Zara*, 13 *b*.
[9] Job, XI, 9.
[10] Juges, XX, 16.
[11] Cf. Nombres, I, 52. L'auteur parle des différents éléments qui entraient dans ce travail, comme le texte hébreu, la version chaldaïque et les divers commentaires.
[12] L'édition de Bâle elle-même porte ד' des deux côtés. Frensdorf, *Massora Magna*, ne signale également aucune différence pour les deux exemples.

Par suite de toutes ces difficultés, il faut une enquête et un examen exacts. La vérité a été établie[1] dans la mesure du possible là où nous avions des témoignages clairs et des preuves solides, en l'honneur de Dieu et de sa sainte Loi. Ce travail nous tenait tellement à cœur que nous avons cherché à porter la lumière dans tous les recoins[2] où il était possible de fixer la vérité. Dans les autres cas, nous n'avons pas pris de décision, ne voulant pas nous confier à notre raison insuffisante ni nous appuyer sur un roseau brisé[3]. Ce travail nous survenait au moment où nous lisions les épreuves. Or, il est impossible de faire convenablement deux travaux à la fois[4]. Si une faute est restée par inadvertance, qu'on se rappelle les paroles du roi Salomon : « A force de l'aimer, tu commettras toujours des erreurs » (Proverbes, v, 19). Le lecteur intelligent verra et comprendra que souvent, dans un rouleau de la Loi qui est écrit, examiné et réexaminé et lu convenablement avec une attention soutenue, autant que les facultés humaines le permettent, et dont on fait cent fois la lecture dans la synagogue, on rencontre néanmoins subitement une lettre qui manque ou qui est de trop ou qui est mise pour une autre. Que dire alors, quand on compose d'après l'art de l'imprimerie que nous possédons maintenant, où les fautes ne peuvent pas manquer plus que l'air ne peut manquer au monde ! Ajoutez, en particulier, le cas où les ouvriers ne sont pas Israélites, n'ont pas vu l'œuvre de Dieu dès leur enfance et sont hors d'état de lire ou de reconnaître même une lettre de notre langue sacrée. En entreprenant le saint travail pour atteindre le but proposé, ces ouvriers sont comme un étranger dans un pays inconnu, et ils sont comme s'ils débutaient aujourd'hui dans l'art de l'imprimerie, qu'ils ne possédaient que pour imprimer leur propre langue. Dans ces conditions, le travail ne peut pas s'exécuter en réalité comme il avait été conçu, si ce n'est péniblement et avec de grandes difficultés. Ainsi, lorsque les ouvriers rapportent la feuille au correcteur pour qu'il la purge, la nettoie et l'affine comme l'argent, il s'assied pour la lire, et la confusion est si grande qu'il cesse de compter les fautes innombrables et ne peut pas les voir en une seule fois. Les ouvriers, en retournant à l'atelier pour corriger les fautes, les trouvent si nombreuses et sont si pressés et si impatients de terminer leur tâche journalière, que le mal s'étend encore[5] et que les fautes augmentent du double. Par exemple, il y a à corriger une lettre et l'on a indiqué la correction à faire; ils retirent de leur composition une autre lettre, qui était bonne, et la remplacent par une lettre qui ne convient pas,

[1] Expression empruntée à Deut., XIII, 15.

[2] Allusion à la recherche du pain levé la veille de Pâque (*Pesahim*, 8 *b*).

[3] Voir Isaïe, XXXVI, 6.

[4] Probablement le travail de voir si les corrections avaient été faites et celui d'examiner si d'autres fautes n'étaient pas restées. La phrase fait allusion à *Houllin*, 60 *b*.

[5] Il faut פשה הנגע. Allusion à Lév., XIII, 5, et aux premiers paragraphes de la Mischna *Sabbat* et *Baba Kamma*.

tandis qu'ils laissent subsister la première faute. Il en est de même des points-voyelles. Supposons qu'on leur indique qu'il faut un *patah* à la place d'un *kamétz :* s'ils ne veulent pas se donner la peine de trouver le patah [1], ils retirent une autre voyelle, qui est bonne, et la remplacent selon leur bon plaisir. De cette façon, le mal a redoublé, car ils ont laissé la faute indiquée et ils ont porté la main sur ce qui était bon [2]. C'est là leur sotte manière d'agir [3], parce qu'ils ne connaissent ni ne comprennent notre langue sacrée. Cela arrive surtout la veille du sabbat et des fêtes et, à plus forte raison, pendant le samedi et les fêtes, où l'Israélite ne se mêle pas du travail. Or, en toute chose, deux valent mieux qu'un seul, puisque ce qui échappe à l'un, l'autre peut le rétablir [4]. En outre, les ouvriers sont plus pressés le samedi, afin de se préparer pour le repos de leur dimanche, et il peut arriver ainsi que quelque ivraie reste dans la partie qui est bonne à manger. Souvent aussi le correcteur est obligé de se fier aux ouvriers, parce qu'un travail suit l'autre sans aucune interruption. Ainsi, on parle encore d'un feuillet et déjà un autre feuillet est apporté [5] pour la lecture, car on imprime chaque jour trois feuillets. Le correcteur leur parle durement, et leur dit : « Terminez votre travail d'après ce qui est indiqué sur les épreuves corrigées ! » Mais lorsqu'il vient voir le texte sacré, a-t-on jamais vu ou entendu une chose pareille ? ils n'avaient pas prêté l'oreille aux ordres du correcteur, et chaque ouvrier a fait ce qui lui plaisait [6]. Le correcteur peut reprendre la feuille et l'examiner dans ses moindres détails [7], mais cela n'est pas possible pour les feuilles qui sont déjà tirées et où le dommage est irréparable, parce qu'on a exécuté l'ordre de l'imprimeur Koenig [8]. S'il se trouve donc une faute dans un exemplaire [9], elle peut être attribuée aux ouvriers. Mais cela n'est pas vrai pour toutes. Occupé de la correction des livres [10], je prie le lecteur intelligent de corriger les fautes qu'il rencontre et de nous juger avec indulgence. Qu'il tienne compte de la grande peine éprouvée par celui qui est chargé d'un tel travail, car notre savoir est peu de chose et les facultés humaines sont limitées et incapables de produire rien de parfait. Moi, j'étais le très humble serviteur de mon très honorable maître susnommé pour lire devant lui la copie et l'aider dans la correction. Que

[1] Jeu de mots sur Gen., XIX, 11.

[2] Tout ce passage fait allusion à Jérémie, II, 13.

[3] Ps., XXXIX, 14.

[4] Il faut טרבים ; cf. Eccl., IV, 9 et 10.

[5] Job, I, 16.

[6] Allusion à Exode, V, 13 ; Daniel, X, 21 ; Nombres, IV, 20 ; Deutéronome, IV, 32 ; Juges, XVII, 6.

[7] Cf. Lévit., XIII, 6.

Eccl., II, 12. Le mot מלך, « roi », désigne l'imprimeur Kœnig.

Le sens du mot קרח est obscur.

[10] Littéralement « Abraham continue encore... » Abraham est le nom du correcteur, qui s'est servi de Genèse, XVIII, 22.

de misères et de peines (que Dieu vous en préserve [1]) j'ai rencontrées ! que ne m'est-il pas arrivé ! J'ai donc examiné et scruté mes actions pour faire pénitence, je me suis dit que peut-être l'erreur m'incombe et que mon insuffisance était la cause de certaines fautes qui sont restées, bien que j'eusse fait tout mon possible. Quelle autre justification pourrais-je invoquer pour solliciter mon pardon de la majesté royale [2] ?

Je parlais en moi-même et mes lèvres seules remuaient [3] devant le susdit maître généreux Ludwig Koenig, et je disais : Je veux te donner un conseil et Dieu sera avec nous [4] : Que le texte de la nouvelle édition de la Bible soit soumis à l'examen des savants, depuis le commencement jusqu'à la fin, pour qu'ils le parcourent et en notent les incorrections ; on imprimera le tableau de ces fautes. Le lecteur pourra ainsi rectifier facilement les incorrections et rendre la Loi de Dieu parfaite, afin que la génération future voie que nous avons fait tous nos efforts pour ne laisser à personne après nous l'occasion de nous surpasser. Mon Dieu m'a fait trouver grâce [5] auprès de Koenig, qui a accueilli ma proposition et, indifférent aux dépenses, il se décida à soumettre la Bible à un travail de révision, qui fut confié au savant distingué et éminent R. Guimpel, correcteur [6] de Posen. Celui-ci s'acquitta de cette tâche avec intelligence. Comme cela durait longtemps (je lui écrivis) afin de savoir la cause du retard (à quoi il répondit [7]) : Si je n'apporte pas les corrections, si je ne les place pas sous ton regard, et si j'ai commis quelque négligence à dessein, je me déclarerai [8] coupable à jamais envers mon Père céleste. Mon intention était de faire plutôt plus que moins, de faire faire la révision des Haftârôt [9], mais le temps était trop court. Chaque lecteur israélite, après avoir lu cette liste des errata, peut rectifier les passages incorrects.

Vous voyez maintenant combien la parole de Dieu est précieuse à Ludwig Koenig, qui, par amour pour notre Loi, n'a ménagé ni les dépenses ni le travail. Vous aussi qui êtes bénis de Dieu, race sainte, ne ménagez pas votre fortune [10], ce vil métal, et achetez la science avec tout votre avoir, car elle renferme tout [11]. Ne concevez pas de pensée comme ceux qui, pour le sacrifice, prennent une chose réprouvée ou un restant, ou bien ont l'intention de le manger

[1] Le כ"ע du texte est une abréviation de כלא עליכם, expression qu'on avait l'habitude d'ajouter en parlant d'un malheur dont on a été frappé.

[2] II Sam., XIX, 29. Roi est employé ici comme ci-dessus, p. 76, note 8.

[3] Cf. I Sam., I, 13.

[4] Cf. Exode, XVIII, 19.

[5] Cf. Ezra, VII, 28.

[6] Les lettres מ"ס (d'ordinaire מוכר ספרים) sont peut-être ici une abréviation de מגיה הספרים.

[7] Il semble y avoir dans ce passage des lacunes.

[8] Voir Genèse, XLIII, 9.

[9] Dans certains exemplaires de la Bible de Bâle, les Haftarôt sont imprimées à part.

[10] Cf. Genèse, XLVI, 10.

[11] Cf. *Houllin*, 56 *b*.

hors de l'enceinte du temple[1], de peur que la colère de Dieu et sa jalousie ne s'enflamment contre cet homme[2]. (Les fautes) cachées appartiennent au Seigneur, notre Dieu, mais celles qui sont connues, c'est à nous et à nos enfants[3] de les corriger, partout où arrivent l'ordre et l'arrêt du Roi de le faire. Que chacun abandonne ses pensées iniques, et c'est ainsi que nous reviendrons vers le Seigneur, notre Dieu, qui aura pitié de nous et nous gratifiera de ce qu'il a fait prédire par Isaïe : « A la place de l'airain, j'apporterai de l'or, et à la place du fer l'argent... Ceux qui te gouvernent te donneront la paix... Ton soleil ne se couchera plus, car Dieu te servira comme lumière éternelle... Ils posséderont à tout jamais la terre, ceux qui sont les rejetons de mes plantations[4]... »

Abraham fils de feu mon père et maître Eliézer Brunschwig[5].

J. Derenbourg.

P. S. — M. Simonsen vient de m'annoncer qu'il a retrouvé à Copenhague un autre exemplaire des errata; il me donne aussi de nouveaux détails sur Guimpel et sa famille. Guimpel a corrigé l'édition d'Alfasi, Bâle, 1602 (Steinschn., *Cat. Bodl.*, p. 1090, n. 7) et écrit la préface du פרק שירה d'Elia Levita, éd. Lublin (supplément au *Cat. Bodl.*, 1894, p. 500). Son fils Juda Loeb fut imprimeur à Amsterdam, 1631-1664 (*Cat. Bodl.*, p. 2939, n° 8641). C'est probablement le fils de ce dernier, nommé Mardochée, qui fut imprimeur dans la même ville en 1648-1689 (*Cat. Bodl.*, p. 2978, n° 8741).

[1] On appelle « chose réprouvée » un sacrifice qu'on a conservé jusqu'au troisième jour; « un restant » est ce qu'on a laissé sans le consommer jusqu'au lendemain, et, enfin, le sacrifice est nul lorsque, en l'égorgeant, le prêtre avait le dessein de le manger hors de l'enceinte du temple.

[2] Deut., xxix, 19.

[3] *Ibid.*, xxix, 28.

[4] Isaïe, lx, 17, 19, 20, 21.

[5] Le nom est précédé des mots : « Le petit deviendra mille et la jeune » (Isaïe, lx, 22) que les auteurs mettent quelquefois par modestie devant leur nom. Sur Abraham Brunschwig, on trouvera des détails intéressants dans un article de M. Kayserling, publié dans cette *Revue*, t. VIII, p. 77 et suiv. Quant au savant correcteur Guimpel de Posen, il est sans doute le fils de Sabbataï, fils de Mordekhaï (שבתי בן מרדכי) de Posen, qui publia, à Bâle, dans l'année 1599, l'Aruch de Nathan b. Yehiel. Dans une note placée au verso du titre de cette édition, Isaac fils de Moïse d'Eckendorf, qui s'était chargé de surveiller l'impression, se plaint également de l'ignorance des ouvriers et de la nécessité dans laquelle il était d'abandonner aux chrétiens la correction pendant les jours de sabbat et de fête. Il parle également de l'intention qu'avait Sabbataï b. Mordekhaï de collaborer à une nouvelle édition de la Bible, qui fut, en effet, entreprise en 1619 par Abraham Brunschwig et dont la révision fut confiée à Guimpel. On sait que le nom profane de Guimpel répondait au nom biblique de מרדכי. Voy. *Bet-Samuel*, commentaire sur le *Eben haézer*. Cette identification est confirmée par la notice placée à la fin de l'édition de la Mischna, publiée à Amsterdam, 1633 : נאם יהודה המכונה ליב ועצור מתקן בשותיות בן מהו"דר מרדכ' הנקרא בפי כל אדם ר' גימפל מ"ס מק"ק פוזנא.

LES JUIFS DE PRAGUE

PENDANT LA GUERRE DE TRENTE ANS

(SUITE [1])

II

SITUATION DES JUIFS DE PRAGUE PENDANT LA SECONDE PÉRIODE DE LA GUERRE. — LE SIÈGE DE LA VILLE PAR LES SUÉDOIS EN 1648. — PRIVILÈGES ACCORDÉS PAR LES EMPEREURS FERDINAND II ET FERDINAND III.

Après les premières années de la guerre, le théâtre de la lutte se transporta dans d'autres régions pour revenir ensuite au point initial, et, par une singulière destinée, la guerre se termina là-même où elle avait commencé. Il est facile de s'imaginer combien les Juifs, dont le commerce était la principale occupation, eurent à en souffrir. Avant la guerre, les Juifs de Prague fréquentaient habituellement les foires de Leipzig, Linz, Freistadt, Passau et autres lieux; pendant la durée de la guerre, ils durent s'en abstenir. Les Juifs eurent surtout à pâtir des invasions militaires. En 1634, les Suédois pillèrent les Juifs de Gabel, Leipa en Bohême, Auscha, Leitmeritz, Raudnitz, Budin, Libochowitz, Yung-Bunzlau, Turnau, Hradisch, Reichenberg, Friedland, Kopidler, Dub, Getschin, Resalovictz, Saaz, Laun et Lichtenstadt. Les troupes indigènes causèrent des déprédations parmi les Juifs de Bydzow, Chlumetz, Kostelez, Wottitz, Teplitz et Kollin. C'est ainsi que les Juifs furent totalement ruinés. En 1631, Prague fut assiégé par les Suédois, sous la conduite d'Arnim; les Juifs durent fournir

[1] Voyez *Revue*, t. XXIX, p. 127.

des chevaux. Mais la ville ne put résister longtemps. Dans l'acte de la capitulation, le sixième article s'occupait de la protection des Juifs.

Après avoir perdu la bataille de Lutzen, Waldstein se retira en Bohême. Le 14 février 1633, il fit exécuter à Prague un grand nombre de ses officiers, et, parmi eux, un certain Jacob Juda Harvat, qui était juif, comme l'indique une épitaphe.

Par suite de la guerre, la peste éclata dans la ville. Elle sévit surtout en 1639, au moment où le général suédois Banér campait devant Prague. Le fléau, qui paraît avoir pris naissance dans le quartier juif, se développa rapidement grâce aux émanations putrides des nombreux cimetières situés à l'intérieur de la ville ; il dura jusqu'au mois de novembre et fit de nombreuses victimes. Il mourut à cette époque 18,000 Chrétiens et 10,000 Juifs. Le commerce des Juifs souffrit également beaucoup de la peste. Aucun d'eux ne pouvait se rendre sur l'autre rive du fleuve, dans le périmètre du château ; ils ne pouvaient paraître ni dans la vieille ville, ni dans la ville neuve. On les autorisa, par une grâce spéciale, à acheter leurs provisions. Quant aux Juifs du dehors, on ne les laissait pas entrer en ville. Il fallait creuser les tombes à une grande profondeur et recouvrir les cadavres de chaux vive [1]. De nombreuses inscriptions rappellent encore le souvenir de cette peste [2].

Mais la communauté juive de Prague n'avait pas fini de souffrir. Pendant la dernière année de la guerre, une nouvelle calamité vint fondre sur elle [3]. Les Suédois, grâce à une trahison, réus-

[1] Archives municipales de Prague, *Lib. rer. mem.*

[2] *a*) נפטר בערב ר"ה שצט : אוי ואבוי על יום המר כי נפל מעלי עד מהר בני חביבי צעיר לימים זך ונקי בתורה משנה ותלמוד בקי חסיד עניו חכם וחכר ובאש המגפ' בעוה"ר נבער הר"ר שמעון בר יהודא נקרא ליב בכהר"ר שמעון וואל ז"ל ובכן תנצבה.

b) יום ה ז' אלול שצט לפק : נורת רבקה בת אברהם גומפלש זצל אשת כ' אברהם טיין ז"ל בדבר מוכה פרח הילד ממנה ועמו אחריו איכה ורבקה נשמתה יוצאה והילד על שכמה תנצבה.

c) ביום ו ערב י"כ תיו לפק : פ"ט הקצין והחסיד תם בתורה ויושר במצות נאדרה היקר והנעלה כהרר לאם בן הנעלה כהרר נחם נקרא מענדל לשג"ד אוי ואבוי שבר על שבר כי מת בעוה בדבר הלא הוא איש צדיק תמים גרס בתורה לילות וימים אב בחכמה ורך בשנים ותיק עד כד שנים תפלתו היה במר נפש נקרה זכותו יעמוד עלינו בעת צרה לכן תנצבה.

[3] Au sujet du siège des Suédois nous possédons une relation authentique de source juive : l'opuscule מלחמה בשלום. L'auteur se nomme : אני יהודה ליב בלא"א יושוע ז"ל אצל הגאון הגדול מורינו ורבינו הרב רבי שמעון נר"ו שפירא אב"ד ור"מ דקהילתינו. Cet opuscule a été imprimé et traduit en latin par Wagenseil, *Exercitationes sex*, Altdorf, 1687 : Exerc. tertia.

sirent à s'emparer du quartier de la ville situé sur la rive gauche de la Moldau. C'était le 7 Ab 5408 (1648). Le quartier juif, situé tout près de la rive droite, juste vis-à-vis de la citadelle, eut à subir le premier choc du bombardement. Les Juifs durent quitter leurs maisons et se retirer dans les caves pour échapper aux projectiles des Suédois. Les troupes impériales, installées dans la ville, essayèrent aussi de maltraiter les Juifs, mais leurs chefs réprimèrent ces tentatives [1]. Le cimetière surtout était exposé au feu du bombardement. Aussi la visite aux tombes ne put-elle avoir lieu ni le 9 Ab ni la veille des fêtes du Nouvel An et du Grand Jeûne. Les morts furent enterrés tout près de l'entrée.

Pendant le mois de Tischri de cette année, le quartier juif fut particulièrement menacé par le bombardement des Suédois. De nombreuses grenades y furent lancées et beaucoup de personnes blessées. La situation devenait de plus en plus critique, on institua un jour de pénitence pendant lequel on observa le jeûne et on récita des prières de pénitence, que le grand-rabbin Simon Spira avait fait imprimer pour cette circonstance. Au mois de Heschwan, les Juifs furent réquisitionnés pour participer aux travaux de défense. Ils durent aider à creuser des contre-mines pour détruire les travaux des Suédois. Beaucoup d'entre eux furent blessés ou périrent. Enfin, les Suédois essayèrent de prendre la ville d'assaut. Grâce au concours prêté à la défense par tous les habitants, les assaillants furent repoussés. Les Suédois levèrent alors le siège sur la rive droite de la Moldau et n'occupèrent plus que la rive gauche.

Le 21 Kislev (5 décembre 1648), la nouvelle de la paix conclue à Munster arriva à Prague; elle fut saluée de cris d'allégresse. Les hostilités furent suspendues aussitôt et les Juifs purent recommencer à vaquer à leurs affaires dans une partie de la ville, quoique les Suédois y fussent encore installés. Les négociations concernant l'évacuation définitive traînèrent en longueur. C'est seulement deux ans après qu'on célébra la fête de la paix (1650), à laquelle les Juifs prirent également part (25 Tammouz). Ils parcoururent la ville en vêtements de fête. Quelques-uns avaient même revêtu leurs vêtements mortuaires et s'étaient couverts du *Talit*. Ils étaient précédés de deux bannières qui avaient été données à la communauté juive par les anciens souverains. Entre les bannières s'avançait un baldaquin sous lequel on portait un rou-

[1] וביום תשעה באב לעת ערב פגע מדת הדין בעו"ה בקצב אחד יהודי ונהרג מבעל מלחמה אחד מעם הקיסר בקנה השריפה אצל רחוב היהודים סמוך לבית הכנסת הישנה.

leau de la Loi. Des musiciens juifs jouaient des airs appropriés. Les choristes chantèrent un hymne en l'honneur de l'empereur et de son fils, le roi de Bohême. Le soir, un grand feu de joie fut allumé. Ce spectacle avait attiré beaucoup de membres de la haute noblesse et des notables de la ville.

Nous avons déjà eu occasion de remarquer que, malgré l'esprit d'intolérance de l'époque, les souverains se montrèrent généralement bienveillants envers les Juifs. Cela était dû évidemment à leurs besoins excessifs d'argent. En l'an 1623, Ferdinand II confirma aux Juifs de Prague toutes les lettres impériales, privilèges, résolutions et décrets de ses prédécesseurs et, en particulier, le privilège du roi Ladislas, accordé le vendredi avant la Trinité de l'an 1497, et en vertu duquel les Juifs étaient autorisés à prêter à un taux élevé. Il confirma aussi la décision des Etats permettant aux Juifs de séjourner indéfiniment dans le pays (datée de vendredi, jour de Sixte, 1501), le privilège du roi Ladislas (daté d'Olmutz, du dimanche de *Lætare*, 1510), celui du roi Ferdinand (du jour de la Saint-Benoît 1527), celui de l'empereur Maximilien (du vendredi après l'Epiphanie de l'an 1567), enfin, celui de l'empereur Rodolphe (du jeudi de la Saint-Valentin de l'an 1577).

Peu de temps après, le 12 août 1627, l'empereur accorda aux Juifs un nouveau privilège. Comme ils s'obligèrent à verser annuellement 40,000 florins à la chambre impériale, ils furent exemptés de tous impôts ordinaires et extraordinaires. Pour qu'ils pussent se procurer ces ressources, il leur fut permis de fréquenter tous les marchés et les foires ; ils y étaient soumis aux mêmes taxes que les Chrétiens. Ils pouvaient apprendre des métiers et les exercer sans entrave. L'empereur confirma aussi aux Juifs la possession de leurs maisons et invita toutes les autorités, sous peine de châtiment, à protéger les Juifs dans leurs droits.

En l'an 1642, Ferdinand III recommanda aux gouverneurs royaux de protéger provisoirement les Juifs dans la jouissance de leurs privilèges, jusqu'au moment où les réclamations élevées contre eux par les corporations auraient été examinées [1]. C'est seulement en 1648 que fut promulgué le privilège de Ferdinand III. Il contenait les paragraphes suivants :

1. Les Juifs pourront rester en Bohême et conserver les maisons achetées par eux.

2. Le commerce leur est permis. Les articles qu'ils peuvent négocier sont énumérés.

3. Il leur est permis de prêter sur gages et de prendre 6 0/0 d'in-

[1] Archives municipales de Prague, $\frac{104}{1}$.

térêts. Des dispositions particulières sont prises en ce qui concerne les titres de créances. Les dettes ne pourront être imputées sur des biens-fonds. Aucun titre de créance ne pourra excéder la somme de mille florins.

4. Les gages ne deviendront pas la propriété du créancier aussitôt après l'échéance de la dette. La créance devra être d'abord signifiée par le juge de la ville, et si, au bout de trente jours, le débiteur ne paie pas, le gage sera remis au tribunal, estimé et vendu au plus offrant. Le créancier touchera sur le montant son capital avec un intérêt de 6 0/0; le débiteur touchera le surplus. S'il n'est pas fait d'offre, le gage reviendra au créancier.

5. Le créancier n'est tenu de restituer le gage avant l'échéance que s'il est remboursé en capital et intérêts.

6. Il arrive que des Chrétiens font engager des objets par des membres de leur famille ou des domestiques et les réclament ensuite comme des objets volés; désormais le Chrétien devra prouver que les objets ont été réellement volés.

7. Si un Chrétien a confié un objet à un autre Chrétien et que celui-ci le vende à un Juif, le propriétaire devra s'en prendre au dépositaire, mais le Juif qui a acheté de *bonne foi* ne sera pas inquiété. Toutefois, le propriétaire aura la faculté de racheter cet objet.

8. Si un Chrétien fait publier dans la synagogue la perte d'un objet et qu'un Juif ait acheté cet objet ou l'ait pris en gage, le Juif remettra cet objet au *Schulklopfer* et déclarera par serment combien il a prêté dessus. Le *Schulklopfer* ne se dessaisira pourtant de l'objet que quand le Juif aura été remboursé.

9. Le privilège de l'an 1628 ayant accordé aux Juifs la faculté d'exercer des métiers, il en est résulté des contestations entre eux et les corporations. Ce privilège est renouvelé, avec les restrictions suivantes : les Juifs ne pourront pas employer d'ouvriers chrétiens; ils ne pourront pas aller offrir les objets fabriqués dans les maisons particulières, mais devront les apporter deux fois par semaine au marché de la friperie. Ils n'exerceront aucune fraude. Il leur est défendu d'exercer le métier d'armurier, de fourbisseur, et, en général, tous les métiers militaires.

10. Les Juifs conserveront le statut de la communauté. Leurs préposés prêteront serment entre les mains des commissaires impériaux. Si un Chrétien dépose plainte en matière civile contre un Juif, il pourra la porter soit devant le juge de la ville ou, à son choix, devant le juge juif. Un Juif domicilié dans la ville ne doit pas être mis en prison préventive, et le procès doit être jugé, sauf appel, conformément à l'usage. Si les Juifs ont arrêté l'accusé, ils ne sont pas obligés de le livrer, à moins que son affaire ne touche à un point de droit criminel.

11. Toute affaire de Juif contre Juif sera jugée, sauf appel, par le tribunal juif.

12. Les « droits de justice » ne pourront être perçus d'un Juif indigène par voie de prise de corps, mais par la voie ordinaire de la justice.

13. Le débiteur lui-même pourra seul être emprisonné ; aucun Juif ne pourra être emprisonné à la place d'un autre, à plus forte raison la communauté ne sera pas solidaire d'un de ses membres, à moins qu'elle ne s'y soit engagée expressément.

14. Les Juifs ne paieront pas de frais de justice plus élevés et jouiront de tous les *beneficia juris et processus*.

15. Un Juif pourra être admis comme caution d'un autre Juif emprisonné, du moment que les anciens parmi les Juifs attesteront qu'il est domicilié dans la ville et qu'il n'est pas endetté.

16. Les Juifs prêteront les serments qui leur seront prescrits, et leur témoignage aura la même valeur que celui des Chrétiens.

17. Si un Juif se tient caché, on ne contraindra pas les anciens à le livrer, sauf s'il est prouvé qu'ils connaissent sa retraite. Si un Juif qui a été puni dénonce la communauté, on ne devra procéder qu'après interrogatoire préalable et « en connaissance de cause ».

18. Si un criminel dénonce un Juif avant ou après la torture, sans pouvoir le désigner d'une façon précise, il ne sera pas permis de le confronter avec tous les Juifs pour qu'il découvre le coupable parmi eux.

Tous ces privilèges ne s'appliquent pas seulement aux Juifs de Prague, mais à tous ceux du royaume de Bohême. Tous les sujets du royaume seront tenus de les observer, sous peine d'une amende de 30 marcs d'or fin, qui sera versée à la chambre impériale. Scellé du grand sceau impérial, donné au château de Prague le 8 avril 1648 [1].

III

Attitude des bourgeois et du clergé a l'égard des Juifs.

Tandis que la cour favorisait ainsi les Juifs, les bourgeois et le clergé se montraient peu bienveillants à leur égard. Cela est facile à comprendre. Pour la cour, les Juifs étaient une source de revenus très importante, tandis qu'ils ne contribuaient pas aux charges municipales. Les bourgeois et les artisans ne voyaient en eux que des concurrents incommodes. Le clergé catholique, dont la puissance s'était encore accrue depuis l'affaiblissement des protestants, agissait contre les Juifs partout où cela lui était possible.

[1] Pour les privilèges, cf. Celakovsky, *Codex juris municipalis*, I.

Nous avons déjà fait allusion aux plaintes de la bourgeoisie de Prague contre les Juifs. A chaque occasion, les bourgeois les accusaient de nuire à leur commerce et à leurs professions. Les Juifs, disaient-ils, importent des marchandises du dehors, mais ils les revendent exclusivement à des commerçants et à des colporteurs juifs. Quoiqu'ils n'aient pas le droit de fabriquer les marchandises qu'ils vendent, ils les fabriquent quand même. Des acheteurs étrangers viennent-ils à Prague, les Juifs en sont prévenus ; ils courent à leur rencontre et leur vendent ce dont ils ont besoin, de sorte qu'il ne reste aux Chrétiens que le grappillage. Les Chrétiens se trouvent ainsi dans l'impossibilité de nourrir leurs familles [1].

En 1633, la chambre impériale dut protéger les Juifs contre la bourgeoisie, qui avait fermé ses magasins dans la ville [2]. Les diverses corporations songeaient aux moyens d'obtenir des privilèges pour se protéger contre la concurrence juive. Ainsi, dans la corporation des maîtres d'escrime, aucun maître ne pouvait instruire un Juif dans son art, et il lui était sévèrement défendu de lui enseigner les bottes secrètes [3]. De même, les serruriers, les horlogers, les armuriers obtinrent un privilège. Il était défendu aux Juifs de vendre leurs produits ou de les fabriquer [4].

Le clergé, qui avait réussi à accaparer la puissance politique, s'en servit pour nuire de son mieux aux Juifs. Ainsi, quand les bourgeois de Yung-Bunzlau se plaignirent auprès de l'archevêque, le cardinal comte Harrach des Juifs de cette ville, celui-ci y envoya une commission composée d'ecclésiastiques [5]. D'après le rapport de la commission, les Juifs auraient acheté des maisons et élevé une synagogue sur la place principale et, par leurs cris, troublaient même le service divin catholique [6]. Les Juifs font le commerce le dimanche et les jours de fête chrétiens, ils s'assemblent en foule devant l'Eglise, lui tournant le dos ; le dimanche matin, ils partent pour Prague, chargeant publiquement leurs marchandises, ce qui détourne de leurs devoirs les fidèles qui vont à l'église. Les Juifs furent effectivement forcés d'émigrer dans un faubourg. Il est difficile de croire, comme l'affirmait une dénon-

[1] Archives municipales, $\frac{133}{55}$.

[2] *Ibid.*, 85.

[3] *Ibid.*, 47.

[4] *Ibid.*, 128.

[5] Arch. de l'Archevêché du 11 août 1627 ; cf. la Biographie de l'archevêque, par le chanoine Krasl.

[6] *Ibid.*, 14 août 1627.

ciation, que les Juifs d'une petite ville, Plan, auraient raillé certains usages religieux des catholiques. Néanmoins, le cardinal ordonna de mettre les prétendus coupables en prison[1]. Il est également impossible de croire que les Juifs aient essayé de détourner des catholiques de leur foi. Pour ce cas aussi, le cardinal fit emprisonner les Juifs[2]. Ceux-ci eussent été sans protection, si les gouverneurs royaux n'avaient pas combattu les empiètements du cardinal et ne lui avaient fait observer avec insistance qu'il n'avait pas droit de juridiction sur les Juifs. Par contre, le cardinal s'intéressa chaudement aux Jésuites qui cherchaient à amener des enfants juifs au baptême[3]. Il écarta péremptoirement les plaintes des parents[4].

La recrudescence de ferveur religieuse chez les catholiques, produite par la pression venue d'en haut, occasionna des préjudices à certaines catégories de Juifs, par exemple aux musiciens, qui étaient alors nombreux dans le ghetto de Prague, et à qui les Chrétiens eux-mêmes avaient recours dans certaines circonstances. Les musiciens juifs ne se préoccupaient guère des fêtes chrétiennes et exerçaient leur profession même durant le Carême. Le cardinal, irrité de ce fait, leur défendit de jouer désormais[5]. Les Juifs s'adressèrent alors à l'empereur, qui leva la défense du cardinal, et les musiciens juifs purent de nouveau jouer même les dimanches et fêtes, à l'exception des grandes solennités de l'Église. Il leur était aussi permis de jouer aux noces et dans d'autres occasions. Plus tard, les musiciens juifs obtinrent même de l'empereur un privilège en vertu duquel ils pouvaient aussi jouer lors des mariages et des baptêmes des Chrétiens, mais seulement après la fin des cérémonies à l'église.

Les bouchers juifs eurent le même sort que les musiciens. Pour empêcher la violation du Carême, le cardinal Harrach défendit aux bouchers de vendre de la viande pendant les jours de jeûne. Naturellement, les bouchers juifs ne tinrent pas compte de cette défense, et il arriva sans doute que plus d'un Chrétien acheta sa viande chez les bouchers juifs. Leurs confrères chrétiens s'en plaignirent. La défense fut alors étendue aux bouchers juifs, et une commission spéciale fut instituée, composée d'ecclésiastiques

[1] Arch. municip., 16 nov. 1638.

[2] *Ibid.*, 6, 8, 21 janvier, 3 mars 1638.

[3] *Ibid.*, 10 février 1633. On sait que les plus grands théologiens catholiques enseignent le contraire; ainsi, saint Thomas d'Aquin enseignait qu'il n'est pas permis de baptiser des enfants juifs contre le gré des parents, qui sont leurs éducateurs naturels.

[4] Cf. mes *Inschriften des alten Prager Judenfriedhofes.*

[5] Archives archiépiscopales, mars 1641.

et des plus anciens des corporations chrétiennes, pour surveiller le commerce de boucherie des Juifs. Tout boucher juif qui violait la défense devait être enfermé aussitôt dans la prison archiépiscopale. Les Juifs s'en plaignirent à l'empereur, sans succès, et un rescrit du gouverneur impérial défendit expressément aux Juifs de vendre de la viande pendant le Carême [1].

Quoique le cardinal ne fût guère disposé favorablement à l'égard des Juifs, ceux-ci s'adressaient néanmoins à lui pour lui demander son appui, et parfois avec succès. C'est ainsi que les Juifs de Schüttenhofen se plaignirent à lui du curé-doyen de cet endroit, qui attaquait les Juifs dans ses sermons et mettait ainsi leur sécurité en danger. Le chancelier de l'archevêché lui écrivit de cesser ses attaques et de produire devant l'archevêque les plaintes qu'il pourrait avoir à formuler contre les Juifs [2]. Une autre fois, la municipalité de Prague essaya d'empêcher les Juifs de prendre leur bière dans la brasserie de l'Ordre de la Sainte-Croix. Le cardinal Harrach écrivit lui-même à la municipalité, sans doute à la prière des Juifs, pour faire lever la défense [3].

Le zèle grandissant pour la foi catholique fit aussi songer à la conversion des Juifs. Nous avons déjà parlé des Jésuites. L'empereur Ferdinand II ordonna en 1630 que, chaque dimanche, 200 Juifs assisteraient à un sermon catholique. En 1631, le cardinal Harrach désigna un membre de la société de Jésus pour prêcher toutes les semaines dans l'église Saint-Sauveur à l'intention des Juifs. Toutefois ces prédications n'eurent pas de résultat. Le comte Berka, abbé du couvent de Saint-Nicolas, essaya aussi de convertir les Juifs qui demeuraient autour du couvent, mais il n'eut pas plus de succès que les Jésuites.

Une conséquence douloureuse du fanatisme religieux fut le grand nombre d'accusations dirigées contre les Juifs, et qui firent beaucoup de victimes. Le 16 août 1638, un Juif fut expulsé de la ville ; le 14 mars 1642, une Juive fut brûlée vive. Le clergé réussit même à faire remettre en vigueur contre les Juifs l'ancienne défense d'avoir des domestiques chrétiens.

[1] Archives archiépis.
[2] *Ibid.*, 11, 14, 24 juillet 1640.
[3] Arch. municip., 27 octobre 1632. *Lib. rer. mem.*, II, 105.

IV

Impots payés par les Juifs.

Pour faire connaître plus complètement la situation des Juifs, il nous semble nécessaire d'indiquer les taxes qu'ils avaient à payer. Du reste, les simples chiffres en diront plus que le plus long exposé, ils expliqueront pourquoi la communauté de Prague, si prospère au début de la guerre, était tombée si bas après une seule génération. Il fut, en effet, impossible de se procurer des sommes si considérables. Le commerce était complètement arrêté, parce que la population était appauvrie.

En 1620, aussitôt après la bataille de la Montagne-Blanche, les Juifs avaient prêté à l'empereur Ferdinand II une somme de 240,000 florins, dont il n'avait restitué encore que 65,000 en 1635. De l'an 1632 au 20 septembre 1641, ils versèrent comme impôts impériaux et frais de guerre la somme de 240,153 florins. Il ressort des comptes adressés au dépôt de la Cour impériale à Ratisbonne que les Juifs de Bohême avaient contribué aux frais de la guerre pour plus de 1,100,000 florins. Il faut ajouter les 40,000 florins que les Juifs payaient tous les ans à la chambre impériale pour l'agrandissement de leur quartier.

En outre, les Diètes imposèrent aux Juifs, en 1627, pour subvenir aux besoins de l'État, une contribution de 56,000 florins, autant en 1628, et, en 1629, une autre de 42,000 florins. En 1630, on leur demanda 14,000 « *tas de gros* », et, en 1631, 21,000 florins.

L'impôt de capitation fut aussi fixé par la Diète. En 1628, à la diète de Znaïm, il fut fixé à six florins; à la diète de Prague, en 1642, il fut élevé pour chaque Juif âgé de plus de vingt ans à 16 florins et deux *wirtel* [1] de seigle, et pour chaque Juif âgé de 10 à 20 ans à 8 florins et un *wirtel* de seigle. En 1643, à la Diète de Prague, l'impôt fut fixé pour les Juifs de 20 ans et au-dessus à 16 florins, 6 *strich* [2] de seigle, deux *strich* de froment ou d'orge, quatre *strich* d'avoine ; pour chaque Juif de 10 à 20 ans, à 8 florins, trois *strich* de seigle, un de froment ou d'orge, deux d'avoine. En 1644, la Diète de Prague fixa la quotité à 2 florins 20 kr. et un *strich* de seigle pour chaque Juif dépassant l'âge de 20 ans, et à 1 florin 10 kr. et deux *wirtel* de seigle pour ceux

[1] C'est une mesure pour le blé.
[2] Mesure pour le blé.

de 10 à 20 ans. En 1645, à la Diète de Prague, on fixa l'impôt pour chaque Juif dépassant l'âge de 20 ans à 5 florins et 1 *strich* d'avoine, pour les Juifs de 10 à 20 ans, à 2 florins 30 kr. et 2 *wirtel* d'avoine; pour chaque Juive âgée de plus de 20 ans, à 2 florins, et pour celles de 10 à 20 ans, à 1 florin.

En l'an 1652, la Diète décida que tous les Juifs qui s'étaient établis en Bohême depuis 1618 seraient expulsés. Néanmoins, les Juifs durent payer en cette même année, par décision de la Diète, 6,000 florins pour l'empereur et 300 fl. pour l'impératrice.

En 1653, il y eut un recensement de la population. La Bohême comptait alors 129,882 habitants, dont 2,619 Juifs au-dessus de 20 ans et 970 au-dessus de 10 ans : en tout, 3,589.

En cette même année, les Anciens « de la juiverie ruinée de Prague » présentèrent une supplique au gouvernement bohémien. Ils y exposaient qu'avant la guerre, le petit nombre de familles riches pouvait contribuer plus largement que la communauté tout entière à l'heure présente. On trouve à peine 2,000 Juifs mariés dans tout le royaume, et ceux-ci sont tellement appauvris qu'ils sont forcés de se secourir mutuellement. Les Juifs ne possèdent ni biens-fonds ni vignobles et sont obligés de s'imposer les plus pénibles fatigues pour gagner leur vie. Néanmoins, ils sont imposés plus fortement qu'aux jours de leur prospérité. Ils ajoutaient que récemment, lors du siège de la ville par les Suédois, les Juifs avaient sacrifié volontairement leurs biens, que des centaines d'entre eux s'étaient exposés aux endroits les plus périlleux des retranchements; qu'ils avaient payé pendant la durée du siège 50 thalers par jour et qu'en outre, ils en avaient prêté plusieurs milliers. En conséquence, ils imploraient une réduction des impôts.

Le ton de tristesse qui règne dans cette pétition indique éloquemment combien la condition de la communauté était misérable et même désespérée, car, dès que les Juifs cessaient d'être une matière imposable, ils n'avaient plus, aux yeux des gouvernants, aucun droit à l'existence.

V

La situation intérieure de la communauté de Prague.

Tous ces événements ne pouvaient manquer d'avoir leur contrecoup sur la situation intérieure de la communauté. Celle-ci,

comme nous avons déjà eu mainte fois l'occasion de le faire remarquer, avait été très florissante au début de la guerre, mais son âge d'or, illustré par Löwe ben Beçalel et Mordekhaï Meisl, était passé. Cependant, dans les premières années de la guerre, la communauté eut encore de beaux jours, grâce à Jacob Bassevi [1].

Depuis la mort de Rabbi Löwe ben Beçalel, la communauté avait à sa tête Salomon Ephraïm Lenczycs, qui, dès l'an 1604, exerçait à Prague les fonctions de prédicateur et de président des écoles. Comme président du collège rabbinique, il s'efforçait d'obtenir toujours une juste répartition des impôts. Il est célèbre par sa violente opposition aux *Hilloukim*. Il écrit à ce sujet : « J'ai souvent examiné avec les savants de mon temps la question de l'abolition complète des discussions dialectiques appelées *Hilloukim*, estimant que *celui qui torture ainsi la parole de Dieu en est à proprement parler le contempteur*, mais je n'ai pu réussir, pour les raisons suivantes : D'abord, il y a parmi les savants beaucoup d'ambitieux dont chacun voudrait occuper le premier rang, et qui espèrent surpasser les autres par le *pilpoul*. Ensuite, on prétend que c'est le meilleur moyen d'aiguiser l'esprit des élèves et de les préparer ainsi à approfondir le sens de la Tora, ce qui est inexact. Ne voyons-nous pas que dans les contrées comme la Palestine et d'autres pays, où on ne suit pas cette méthode défectueuse, la science exégétique et la connaissance de la Tora sont mieux dévéloppées parce qu'on n'y gaspille pas le temps en ergotages ? Cette méthode est plutôt nuisible pour les jeunes gens, mais les chefs d'école y tiennent parce que, grâce à elle, ils attirent beaucoup de disciples, ce qui flatte leur vanité; ils veulent avoir un grand nombre d'élèves, même si la majeure partie n'a aucune valeur. *Une pareille méthode peut-elle être agréable à Dieu ?* Il est vrai que moi aussi j'ai exposé des *Hilloukim*, mais je puis affirmer que mon argumentation était toujours conforme à la vérité, serrant de près le texte littéral; un pareil *pilpoul* peut être utile et n'est pas tout à fait condamnable. Cependant, il vaudrait mieux le supprimer, à plus forte raison renoncer à ces sophismes qui portent clairement le caractère du mensonge [2]. »

Comme prédicateur, Salomon Ephraïm jouissait d'une grande

[1] Ce jugement, porté par un écrivain du temps, ne manque pas d'intérêt : « In ea Judaei, gens suarum rationum artifices etiam complures habitant; tamen locis ac moeniis suis septi clausique templa seu Synagogas aliquot habent multis sacerdotibus aliisque ministris instructissima, iudices etiam ac legis interpretes publico stipendio conductos. Mercatus semper splendidi (praeter Sabbato illovum et Christianis diebus sacris) apud Forum pomercale celebrantur : apud quos peregrini et domestici homines cum turba confluunt. » (Martinides, *Stadtsbeschreibung Prags*, 1615).

[2] יגמורדי שש.

réputation. Lui-même disait que son rôle était d'édifier les auditeurs[1]. Il laissa de nombreux ouvrages homilétiques, savoir :

1° עיר גבורים, qui débute par deux sermons, suivis de considérations exégétiques sur tout le Pentateuque : ouvrage de jeunesse ;

2° עוללות אפרים, ouvrage qui dénote déjà de sensibles progrès. Il contient des sermons pour toutes les fêtes ainsi que des allocutions pour diverses circonstances joyeuses ou tristes.

3° אורח לחיים, considérations morales sur les ימים נוראים et sur la fête de Pâque. Lublin, 1595.

4° כלי יקר, commentaire sur le Pentateuque.

5° שפתי דעת, considérations homilétiques sur le Pentateuque ; Prague, 1610.

6° עמודי שש, homélies sur les six colonnes fondamentales du judaïsme : la Tora, le culte, la charité, la justice, la vérité, la paix.

Dans ses sermons, il se montre très hardi. Les riches qui ne cherchent qu'à amasser de l'argent, il les qualifie de « populace », il attaque les maîtres de la jeunesse qui ne visent qu'à gagner de l'argent, blâme la mauvaise tenue pendant le service divin, la multiplicité des Pioutim, que la plupart ne comprennent pas. Il déclare que le jeûne n'est pas un acte agréable à Dieu, et blâme la manie toujours croissante d'expliquer les lois par la méthode cabbalistique.

Il mourut le dimanche 7 adar II (21 février 1619). Son épitaphe existe encore dans le vieux cimetière.

Son successeur fut Rabbi Isaïe Horwicz, qui était déjà son coadjuteur depuis plusieurs années. Lui aussi était venu de la Pologne. En 1621, il quitta Prague pour se rendre en Terre-Sainte. Il y éprouva diverses vicissitudes et mourut peu d'années après. Il est connu comme auteur de l'ouvrage שני לוחות הברית (של"ה), paraphrasant et interprétant au point de vue cabbalistique toutes les prescriptions religieuses.

Après le départ de Rabbi Isaïe, le rabbinat de Prague, fut occupé quelque temps par Moïse Mendels, fils d'Isaïe Menahem de Cracovie. Il était très instruit, si bien qu'un homme aussi considérable que Jacob Bakofen l'invoquait comme autorité. En 1623 il dut quitter Prague, à cause d'une « circonstance malheureuse[2] ».

De 1623 à 1627 le siège du rabbinat resta inoccupé, quoique le candidat le plus digne de ce poste, Rabbi Yom Tob Lipmann Heller, l'auteur du célèbre commentaire de la Mischna, fût déjà

[1] אורח לחיים.

[2] C'est ce que raconte Jacob Bakofen, שבות יעקב, II, 88.

à Prague comme assesseur du rabbinat. C'est peut-être le dépit qui le décida à accepter un poste qui lui était offert à Nikolsbourg et bientôt après à Vienne. Ce ne fut qu'en 1627 que la communauté de Prague le choisit comme son chef spirituel. Il a raconté lui-même dans son autobiographie, מגלת איבה, les épreuves qui l'atteignirent. Une des missions les plus pénibles du grand-rabbin était l'obligation de répartir les impôts et les taxes de guerre. Rabbi Yom Tob y procédait avec la prudence la plus scrupuleuse. Néanmoins, il est naturel que beaucoup de gens se crussent victimes d'une injustice, d'autant plus que les impôts étaient très élevés. Il se forma ainsi peu à peu une violente opposition contre le grand-rabbin. Du reste, on était à une de ces époques troublées où les pires instincts de la nature humaine se manifestent et où l'on n'est guère difficile sur le choix des moyens. On se servit d'un écrit fort anodin pour accuser le grand-rabbin de haute trahison auprès de l'empereur. Il fut arrêté et transféré à Vienne. On tira partie de cette accusation pour extorquer aux Juifs riches de Prague et de Vienne une rançon considérable. Rabbi Yom Tob fut alors remis en liberté à des conditions humiliantes. Il était dégoûté d'habiter le pays des Habsbourg et passa le reste de sa vie en Pologne, où il jouit d'une haute considération. L'importance de son commentaire de la Mischna est connue. Après lui, le rabbinat de Prague perdit tout éclat, et il se passa un siècle jusqu'à ce que la communauté eût, en la personne de Yeheskel Landau, un chef spirituel qui pût rivaliser, comme valeur scientifique, avec Rabbi Yom Tob Heller.

De ses successeurs immédiats aucun ne se distingua particulièrement. Il faut pourtant encore mentionner Aron Simon Spira, qui fut la souche d'une nombreuse famille de rabbins. Il est célèbre pour la dignité de sa vie. Ce fut lui qui dirigea la communauté pendant le siège dont nous avons parlé plus haut. La communauté était bien déchue de son ancienne splendeur. Tandis que l'ennemi était aux portes, à l'intérieur la misère et la nécessité de payer de lourds impôts déchaînaient les passions les plus hideuses. Les dénonciations, les calomnies, les dissensions de parti déchiraient la communauté durant cette triste période. C'est à ce moment que fut publiée la formule d'excommunication si caractéristique concernant les fraudeurs en matière électorale (1647). Voici ce document :

« Par l'invocation du Tout-Puissant, qui a créé tous les cieux, la terre, le feuillage, l'herbe, et tout ce qui existe, qui a délivré le peuple d'Israël de l'Egypte et qui a donné les dix commande-

ments sur le Sinaï, sous l'invocation du tribunal céleste et du tribunal terrestre et avec la permission du grand-rabbin : Que soit interdit et maudit tout homme ou toute femme — à l'instar de l'interdiction prononcée par le fils d'Isaac sur la ville de Jéricho, et comprenant 613 malédictions — qui, à l'occasion de cette nouvelle élection du Conseil dans la juiverie de Prague, fomentera des factions, des cabales, des intrigues secrètes, des fraudes écrites ou verbales ou qui en provoquera de quelque manière que ce soit, en paroles ou en pensées, qu'il le fasse lui-même ou qu'il le fasse faire par un autre ; tout cela est défendu et annulé sous peine de l'interdit sus-dit et de toutes les malédictions comprises dans les cinq livres de Moïse. Si quelqu'un, homme ou femme, y contrevient, qu'il soit maudit, anathémisé et englouti comme Coré, Dathan et Abiram ; que le châtiment divin de la lèpre frappe son cœur comme une flèche acérée, que le Dieu Tout-Puissant efface son nom sous le ciel et qu'il soit séparé de tout le reste d'Israël. Que Dieu le frappe des plus dures calamités et abrège sa vie et celle de sa femme et de ses enfants. Quant à ceux qui refusent de s'associer à ces factions et à ces intrigues, qui respectent Dieu et la conscience, qui laissent de côté leurs intérêts privés, l'envie, la jalousie et la haine, qui ne se montrent pas ennemis de la communauté, mais sont des gens honnêtes et convenables, qu'ils soient protégés contre tout mal et à l'abri de cette malédiction. Que le Dieu Tout-Puissant leur accorde toutes les bénédictions énoncées dans le Pentateuque ; qu'il prolonge leur vie et la vie de leurs proches ; qu'il leur donne le bonheur, le salut et tout bien. *Amen !*

» Ont signé : Rabbi Israël Brandeis, Rabbi Simon Bonatus, Rabbi Simon Yeitelès, Rabbi Joel Karpelès ; Ventura Sax, Herschel Lazarus, David Sacerdot, Salomon Moises, Bernhard Fanta, Abraham Jadels. »

M. Popper.

(*A suivre*).

VICTIMES DE L'INQUISITION

AU XVIIE SIÈCLE

La Bibliothèque nationale possède deux plaquettes rares de 6 et 5 feuillets[1] qui intéressent l'histoire des Juifs en Espagne. On ne les trouve guère en dehors des bibliothèques espagnoles ; à peine y a-t-il un certain nombre de ces relations à Berlin et à Munich[2]. La première pièce est intitulée : *Relacion del auto de fe que celebro el santo Officio de la Inquisicion de Sevilla, en el convento de San Pablo el Real, que es de la Orden de Predicadores, segundo Domingo de Quaresma, que fue ultimo dia de Febrero desde año de 1627.*

Après avoir mentionné les noms des membres composant le Saint Office, l'auteur de la relation énumère les quatorze pénitents mis en cause. Nous relevons seulement les cinq suivants qui nous intéressent :

Diego Lopez de Suero Portuguez, natural de la villa de Cerpa y vezino de Sevilla, tratante. Fue accusado por observante de la Ley de Moysen. Fue condenado que salga a Auto publico y abjuro de levi, y en dos años de destierro dal distrito deste santo Officio, y en doze mil maravedis para gastos del.

Miria Enriquez Portuguesa muger de Antonio Rodriguez, Maestro de Escuela, natural de Montilla, y vezina de Ossuna. Fue acusada por observante de la ley de M. y aviendo confessado su culpa, fue condenada que saliesse en Auto publico, con Sanbenito, y en confiscacion de todos sus bienes, carcel perpetua por seis meses, y reconciliada.

Pedro Hurtado de la Vega, natural de Ribadavia, en Galizia. Fue acusado de aver guardado la ley de Moysen, y dexadose circuncidar

[1] Cotés Réserve Oe, 174 et 175.
[2] Communication de M. Kayserling.

como Judio, y aver se casado con muger de la dicha ley, con los ceremonias judaycas, y aviendo confessado su culpa. Fue condenado que salga en Auto publico con Sanbenito, y en confiscation de todos sus bienes, y en carcel perpetua por un año, y que sea reconciliado.

Alvaro Mendez Portugues, natural de Ebora, y vezino desta ciudad, de oficio tratante. Fue acusado de que aviendo sido reconciliado en el santo Officio de la Inquisicion de Ebora, por aver guardado la ley de Moysen, avia buelto a reincidir en lo mismo. Y por no aver bastante verificacion de lo susodicho. Fue condenado que salga en Auto publico con sanbenito de media aspa, y abjure de vehementi, y en la tercera parte de sus bienes, y un año de destierro de esta Ciudad, y su termino.

Domingo Vicente, esclavo, de nacion Morisco, y Berberisco, vezino desta Ciudad. Fue acusado de aver puesto en las puertas de San Ysidro desta Ciudad dos Carteles, en diferentes dias, diziendo en ellos : VIVA MOYSES Y SU LEY, QUE LO DEMAS ES IOCURA. El qual en las audiencias que con el se tuvieron, confesso que auria tiempo de seis meses que se avia delatado en este santo Officio, de que açotavo una Veronica con unas riendas, poniendo la cabeça abaxo, y otra vez con una soga, teniendola atada a un poste. Y pisava las Cruzes y las ponia donde las pisassen, y las escupia por menos preciar a Dios y hacer burla del, y de sus cosas, por odio que le tenia. Y que si en la calle encontrava el Santissimo Sacramento, se yva per otra, bolviendo la cara por no verlo. Y que avia puesto los dichos Carteles, para que publicandose, acudiessen alli los que guardavan la ley de Moyses, para que comunicandose con el se la enseñassen. Y que el la avia guardado y guardava, y en su observancia, queriendo celebrar la Pascua de el Cordero, por no tenerlo, la celebro con un Conejo, colgandolo de los pies, y dego llendolo, y guardando la sangre. Y que para el mismo fin, avia amassado un Pan sin levadura, y aviendolo comido todo, et dia siguiente quemó los guessos de el dicho Conejo, y el Domingo untó con una esponja, y la sangre que tenia guardada los umbrales y postes de la casa de su amo... Y que viendose obligado a adorar la Ostia consagrada, por estar en publico, se dava golpes en los pechos, teniendo una higa en la mano, en oprobrio del sanctissimo Sacramento, y que quando entrava en alguna parte, dezia en alto, loado sea y entre si el Propheta Moyses. Y que saliendo al campo donde non avia gente cantava, diziendo Aleguias, pues no à venido el Messias yo tengo gusto en dezillo, pues el Messias no a venido. Y aviendose reduzido y confessado su culpa con humildad y arrepentimiento. Fue condenado que salga en Auto publico, con Sanbenito, y en dozientos açotes, y que en un argolla puesta enfrente de la puerta de la Iglesia, donde puso los dichos carteles, tenga puesta la mano publicamente, por el tiempo que pareciere a el Santo Officio, y en quatro años de galeras, y carcel perpetua.

Y acabadas de leer en el dicho Auto las dichas sentencias, abjuro de vehementi el dicho Alvaro Mendez, y asi mismo abjuraron los

dichos Pedro Hurtado de la Vega, Domingo Vicente, y Maria Enriquez, y fueron reconciliados. Con lo qual se acabo el dicho Auto, aviendose dado al pueblo entera satisfacion de su esperança particularmente con la retratacion del Maestre Juan de Villalpando.

Passo ante Julian Garcia de Molina, secretario.

La seconde pièce est intitulée : *Relacion del auto general de la fe que se celebro en la Ciudad de Cordoba a veintiuno del mes de Diciembre de 1627 años. Por los Senores Licenciados Don Damian de Armenta y Balencuela, Arcediacro y Canonigo desta santa Iglesia, D. Juan Ramirez de Contreras del habito de Sanctiago, y el D. Christobal de Messa Cortes, Canonigo de la mesma sancta Iglesia, Inquisidores apostolicos de la mesma Ciudad.*

Après une très longue description du cortège qui composait le tribunal de l'Inquisition, le narrateur donne l'énumération des condamnés et des motifs de la condamnation, avec les pénalités prononcées par ledit tribunal. L'exposé commence par désigner une demi-douzaine de blasphémateurs, bigames, ou sorciers ; puis il nomme 58 judaïsants (nos 7 à 64).

Observantes de la Ley de Moysen.

7. Philipa Gomez la Gometa Portuguesa, habito y carcel perpetua.
8. Sebastian Gonzales Portugues, hijo de la dicha Philipa Gomez la Gometa, vezino de Malaga, habito y carcel por un año.
9. Beatriz Lopez hija de la dicha Philipa Gomez la Gometa, vecina de Malaga, habito y carcel por un año.
10. Isabel Lopez Portuguesa, muger de Garcia Fernandez Portugues, y hija de la dicha Philipa Gomez la Gometa vezina de Ossuna; habito y carcel perpetua.
11. Joan Rodriguez Pinto Portugues vezino de Malaga. Habito y carcel por seis meses.
12. Feliciana Machado muger de Iorge Nunez Fonseca. Habito y carcel por un año.
13. Fernando Lopez de Fonseca hijo de la dicha Feliciana Machado, vecina de Anduxar ; habito y carcel por un año.
14. Suzana Nunez hija de la dicha Feliciana Machado, vecina de Anduxar, de edad de diez y seis años ; habito y carcel por seis meses.
15. Maria Nunez Machado hija de la dicha Feliciana Machado, vecina de Anduxar, de edad de trece años, habito, y que se le quite luego que se le lea la sentencia, reclusion en un convento de Monjas por un año, para que sea instruida en las cosas de la Fé Catholica.

16. Mechor de Perea Portugues, vecino de Anduxar; habito y carcel por un año.
17. Mecia Aluarez Portuguesa, vecina de Anduxar; habito y carcel por un año.
18. Ioan Lopez de Caceres Portugues, vecino de Anduxar. Habito y carcel perpetua.
19. Blanca Rodriguez Portuguesa, muger del dicho Ioan Lopez de Caceres, vecina de Anduxar; habito y carcel por dos años.
20. Ioan Rodriguez de Espinosa Portugues vecino de Anduxar; habito y carcel por un año.
21. Antonia Nunez Portugusa vecina de Iaen; habito y carcel por un año.
22. Ana Fernandez Portuguesa hermana de la dicha Antonia Nunez, vecina de Morilla; habito y carcel por un año.
23. Beatriz Rodriguez Portuguesa, muger de Iorge Diaz vecina de Iaen y hermana de las dos; habito y carcel por un año.
24. Blanca Rodriguez muger de Josephe Hernandez Çapatero, y hermana de la dichas; habito y carcel por un año.
25. Iosephe Hermandez Portugues vecino de Marchena, y mariedo de la dicha Blanca Rodriguez; habito y carcel por un año.
26. Diego Fernandez por otro nombre Luis Lopez Portugues, vecino de Bujalance; habito y carcel perpetua.
27. Ana Lopez Portuguesa muger del dicho Diego Fernandez vecina de Buxalance. Habito y carcel por dos años.
28. Maria Lopez Portuguesa muger de Manuel Rodriguez, y hija de la dicha Ana Lopez, vecina de Buxalance : habito y carcel por un año.
29. Leonor Lopez Doncella Portuguesa vecina de Buxalance, y hija del dicho Diego Fernandez y Ana Lopez : habito y carcel por un año.
30. Ines Fernandez Portuguesa muger de Gaspar Hernandez, hija de los dichos Diego Fernandez y Ana Lopez vecina de Buxalance : habito y carcel por un año.
31. Gaspar Fernandez Portugues marido de la dicha Ines Fernandez vecino de Buxalance : habito y carcel por un año.
32. Francisco Hernandez Confitero Portugues hermano del dicho Gaspar Hernandez, vecino di Cordoba : habito y carcel por un año.
33. Christobal de Ribera Portuguez vecino de Buxalance : habito y carcel por dos años.
34. Ioan de Ribera Portugues hijo del dicho Christobal de Ribera vecino de Buxalance, habito y carcel por dos años.
35. Iorge Diaz Portugues, vecino de Buxalance : habito y carcel por dos años.
36. Francisca Lopez muger del dicho Iorge Diaz Portuguea y vecina de Buxalance, habito y carcel por dos años.
37. Antonio Diaz Portugues vecino de Buxalance y hermano del dicho Iorge Diaz : habito y carcel por dos años.

38. Maria Lopez portuguesa muger del dicho Antonio Diaz, vecina de Buxalance : habito y carcel por un año.
39. Ioan Diaz portuguez vecino de Buxalance, hermano de Antonio Diaz : habito y carcel por seis meses.
40. Clara Diaz Doncella portuguesa vecina de Buxalance, y hermana de los dichos Iorge, Antonio y Juan Diaz : habito y carcel por seis meses.
41. Marcos Lopez Portugues vecino de Buxalance, y Cunado de los dichos Iorge, Antonio y Juan Diaz : habito y carcel por un año.
42. Francisco Correa Portugues, vecino de Buxalance : habito y carcel perpetua.
43. Maria Lopez muger de dicho Francisco Correa, vecina de Buxalance, hija de Francisca Lopez. Relaxada en este Auto. Habito y carcel por un año.
44. Esteban Lopez Portugues vecino de Buxalance, hermano de Maria Lopez y hijo de la dicha Relaxada : habito y carcel por un año.
45. Ana Mendez Doncella Portuguesa, vecina de Buxalance y hija de la dicha Relaxada, y hermana de Maria y esteban Lopez, de edad de doce años; habito y que se le quite en el tablado, y sea reclusa en un Monesterio de Monjas por un año, para que sea instruida en la fe catholica.
46. Simon Rodriguez Portugues, vecino de Priego : habito y carcel perpetua.
47. Domingo Rodriguez Portugues, vecino de Cañete y hermano del dicho Simon Rodriguez : habito y carcel por un año.
48. Maria Lopez Portuguesa, muger del dicho Simon Rodriguez vecina de Priego : habita y carcel por un año.
49. Blanca Rodriguez Portuguesa, vecina de Priego, biuda, muger que fue de Esteban Lopez y hermana de los dichos Simon y domingo Rodriguez : habito y carcel por un año.
50. Beatriz Rodriguez Portuguesa, vecina de Priego, habito y carcel por un año.
51. Luisa Lopez Portuguesa, vecina de Priego, biuda de Antonio Lopez : habito y carcel perpetua.
52. Fernando Rodriguez Portugues, vecino de Periego, habito y carcel por dos años.
53. Joan Lopez Caraballo Portugues, vecino de Priego : habito y carcel por seis meses.
54. Francisco Aluarez Portugues, vecino de Priego, habito y carcel por seis meses.
55. Lope de Perea Machado Portugues, vecino de el Marmolejo, habito y carcel por un año.
56. Leonor Mendez portuguesa, muger de el dicho Lope de Perea Machado, vecina de el Marmolejo. Habito y carcel por un año.
57. Andorea de Perea Machado Portugues, hijo de los dichos Lope

de Perea Machado y Leonor Mendez, vecino de el Marmolejo. Habito y carcel por un año.

58. Maria Machado portuguesa hermana de el dicho Lope de Perea Machado, y muger de Manuel Mendez, vecina de Arjona : habito y carcel por un año.

59. Manuel Gomez Carrion Portugues vecino de Lucena. Habito y carcel por un año.

60. Maria de la Pena, muger de el dicho Manuel Gomez, Portuguesa, vecina de Lucena. Habito y carcel por un año.

61. Elena de Correa Portuguesa, vecina de la Manchuela, muger de Gaspar Hernandez : habito y carcel por dos años.

62. Fernando Rodriguez Criado Portugues vecino de Linares. Habito y carcel por seis meses.

63. Maria de Vlloa portuguesa vecina de Antequera : habito y carcel por seis meses.

64. Francisca de Vlloa portuguesa, vecina de Antequera, y hermana de la dicha Maria de Vlloa : habito y carcel por seis meses.

Après trois « Difuntos reconciliados o relaxados » et dix « ausentes relaxados en Estatuta », viennent les noms des « relaxados en persona », savoir :

Antonio Gutierrez de Montiel marido de Maria Nunez, vecino de Aguilar, judio relapso.

Maria Nunez vecina de Aguilar, muger del dicho Antonio Gutierrez de Montiel.

Francisca Lopez, por otro nombre Diaz Portuguesa, vecina de Buxalance.

Maria de Los Sanctos, Portuguesa, vecina de Priego; reconciliada relapsa.

Tous les quatre ont été livrés au bras séculier, autrement dit condamnés au bûcher, par ces motifs :

Todos estos eran Judios obseruantes de la Ley de Moysen, con sus ceremonias. Esto es amortajar sus difuntos con lienzo nuevo, ayunar algunos ayunos de Judios en especial el Ayuno del dia grande, guardar los Sabados, ponerse ropalimpia los Viernes, y en ellos aderezar los candiles, desangrar las carnes, no comer Tocino, ni conejos, ni pescado sin escama, y otras semejantes ceremonias de la dicha Ley.

Acabadas de leer las sentencias se entregaron los relaxados al braço de la justicia real, y al corregidor desta Ciudad en su nombre, y por su cuenta quedaron en la media Naranja, donde estauan, y vaxaron della los penitentes que avian de ser reconciliados y absueltos por el tribunal, ...A los relaxados dispuso la justicia real para llebarlos al quemadero en jumentos, como suelen, acompañados de alguaziles y otros ministros de justicia con Pregonero y Berdugo.

Assi los lleuaron por calles acostumbrados fuera de la Ciudad por la puerta de Plasencia, aun campo junto al camino de Madrid, que vulgamento llaman la Marrubial. Con cada uno des los Relaxados avian estado desde la noche antes dos religiosos sacerdotes doctos y graves para disponerlos en aquel trance con palabras y exhortaciones sanctas, y todos los medios que tiene la Christiana y piadosa charidad, sin que dexusen este intento, hasta que los reos dexaron la vida en el fuego.

On voit qu'au XVIIe siècle, les victimes juives de l'Inquisition étaient encore nombreuses. Dans ses recherches aux archives de l'Espagne (*An Inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain*, p. 5), M. Joseph Jacobs a trouvé une vingtaine de listes de noms des personnes appelées devant les Inquisitions de Cordoue, Grenade, Murcie, Séville, Saragosse et autres lieux. On remarque une liste de 222 condamnés par l'Inquisition de Tolède en 1618 : rien pour 1627.

Dans son *Histoire de l'Inquisition* (t. III, p. 464-5), Llorente parle brièvement de l'auto-da-fé du 21 décembre 1627 à Cordoue, mais sans donner les noms des malheureux condamnés. Il se contente de dire : « Quatre étaient judaïsants », au lieu de 60. De l'auto-da-fé célébré à Séville la même année, il ne dit mot. Pourtant, le même auteur donne le nombre, toujours sans désigner par leur nom les condamnés, des autres Juifs victimes de l'Inquisition durant tout le XVIIe siècle. Ainsi, l'on sait par lui que l'auto-da-fé du 29 juin 1634 à Cuença ne comprend que des judaïsants, au nombre de 57; celui du 22 juin 1636 à Valladolid comprend 10 judaïsants sur 28 condamnés pour causes diverses; celui du 23 janvier 1639 à Lima comprend 63 judaïsants; celui du 6 décembre 1654 à Grenade 12 judaïsants; celui du 13 avril 1660 à Séville, 94 judaïsants; enfin, le 30 novembre 1661 à Tolède, l'Inquisition condamne 8 judaïsants, sans compter l'auto-da-fé du 30 juin 1680, à l'occasion du mariage de Charles II, où périrent 18 Juifs et Juives (F.-D. Mocatta, *The Jews in Spain and Portugal*, 82-86).

Moïse Schwab.

DOCUMENTS

SUR

LES JUIFS DE WIENER-NEUSTADT

(SUITE ET FIN [1])

III

LIBER JUDÆORUM (*suite*).

N° **84** [2]. 1482, 5 juillet. — Ofadja Jud hie gesessen weiland Mändl und Symchas uxor sun von Neunkirchen i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Josef Juden h. und der Judenfleischpankh h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. von des obbem. vater erbleich an gevallen nach laut beweister freundschaft.

Actum Freitag post Udalrici ep. 1482.

N° **85**. 1483, 31 octobre. — Smoyel Jud von Passau hie gesessen et Tuschel uxor s. n. u. g. k. ainer prandstatt hie gel. i. m. B. V. zenächst Jacob Ochsenhalters h. und Salmanns Juden prandstatt, servit 3 pf. gr. et n. pl. mit Kauf von Mathesen Plattner. Darzue hat ihme Burgermeister und Rath des verm. Ochsenhalters prandstatt auch zu kaufen geben, die der stadt vervallen gewest nach geschaft der Kays. Mayst.

Actum am allerheiligenabend 1483.

N° **86** [3]. 1484, 23 mars. — Josef Jud sun des Muschl von Pressburg et Freidel uxor der noch nicht vogtbar ist, ist durch seyn vollmächtigen anwalt und procurator Schymon Lyphart Juden n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Josef Juden h. und der Judenfleisch-

[1] Voir *Revue*, t. XXVIII, p. 247, et t. XXIX, p. 272.

[2] Voir *Appendice*, document VI (1484, 25 février), qui se rapporte à ce n° 84 ; voir aussi n° 86.

[3] Voir *Appendice*, document VI (1484, 25 février).

pankh h., servit 3 pf. gr. et n. pl. daz ihme von weiland Ofadjah des Mändl et uxor Symcha von Neunkirchen sun erbleich angevallen ist nach laut des Ofadja beweister Freundschaft und gewaltbrief bei dem grundtpuech gelegen.

Actum Eritag nach Oculi 1484.

N° **87**, fol. 648 *a*. 1484, 9 avril. — Isserl Josef Hirschleins sun i. n. u. g. k. 1/3 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst weiland des Isserl h., servit (ganz) 6 pfg. gr. et n. pl. mit Erbthail von weiland Tworl Hirschleins von Neuenburg tochter ut sonat freundschaftsbeweis beim gruntpuech gelegen.

Actum Freitag vor dem heil. Palmtag 1484.

N° **88**. 1484, même date. — Schalom Hirschl, Weirach und Meisterl paide geprüder weiland des alten Isserl[1] juden süne s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. im m. B. V. zenächst weiland des alten Isserl vermelten h., servit 6 pfg. gr. et n. pl. 1/3 h. durch Erbthail von obbem. Tworl, 1/3 h. durch Kauf von Isserl Josef Hirschels sun 1/2 h. i. n. u. g. k. an Schalom Hirschl und 1/2 h. den paiden verm. prüdern Weirach und Meisterl vettern Schalom Hirschels.

Actum Freitag vor dem heiligen Palmtag 1484.

N° **89**. 1484, 9 avril. — Smoyel Jud von Passau et uxor Tuschel s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Kaym Judas h. und Merchl Juden von Passau h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Kaym Hoschuas juden sun.

Actum Freitag ante Palm. 1484.

N° **90**. 1485, 4 mars. — Juda Jud weiland des Pirchan Juden und der Gaila uxoris sun, die jetzo den Wolf von Œdenburg hat und Jachant uxor tochter Samuel des Liepharten hie gesessen zu der Neustadt s. n. u. g. k. zwaier thail ains h. hie gel. i. m. B. V. zenächst des Hirschlein h. und Ascher gen. Gaszriel h., servit 8 pfg. gr. et n. pl. mit übergab von obbem. Gaila und laut gewaltbrief bei dem gruntpuech gelegen.

Actum Freitag vor Oculi 1485.

N° **91**. 1485, 19 avril. — Schalom Hirschel Jud i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Wenzla Hekhels Smyds h. und dem Judenspital h., servit 3 pf. gr. et n. pl. mit Kauf von Wela, Zemach und Jana geschwistred Abraham von Regensburg Kindern als gerhab der obbem. unvogtbaren geschwistred und mit willen und wissen des Burgermeisters und Raths an Schalom Hirschel übergeben.

Actum Eritag von Sanct Jörgentag 1485.

N° **92**. 1486, 3 février. — Schalom Hirchel i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst des alten Muschrat Juden h., servit 1 pfg.

[1] C'est le célèbre auteur du *Teroumat Haddéschén*.

gr. et n. pl. mit Erbthail von Hirschel des Morchleins sun obbem. Schaloms vater.

Actum Eritag vor Francisci 1486.

N° **93**. 1486, 3 octobre. — Gutkind Jud et uxor plümel s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst des alten Muschrat Juden h., servit 1 pf. gr. et n. pl. mit übergabbrief von Schalom Hirschel Morchleins sun, pruder der vermel. Plümel.

Actum Eritag vor Francisci 1486.

N° **94**. 1486, 7 novembre. — Salomon Smoyel des Juden von Passau sun et uxor Guetel s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. n. Judeng. zenächst Aram des Juden durchfahrt h. und Myndels h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. nach beweister Freundschaft beim gruntpuech gelegen. Durch Erbthail von Mirjam Judin Isserls wittib von Neunkirchen.

Actum Eritag vor Martini 1486.

N° **95**. 1488, 9 mai. — Jäkel Hatschel Jud et uxor Zymel s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. n. Judeng. (ut supra n° 54) durch Kauf von Esther und Ruchamah Judin weiland Töchter Judas von Pressburg.

Actum Freitag vor Pankrazi.

N° **96**[1]. 1488, 28 août. — Elachan Hatschel et uxor Chana s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Kaym Judas h. und Mayers h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. nach laut eines gerichtshandels von der judischheit hieausgangen und derselben Gerichtshandel den gruntherren durch bekanntnus und Auslegung Schimon Liepharts, Smarls, Lesirs, Smoyels von Passau und Aram Kaym Judas sun verlesen ist. Und mit Kauf von Meister Jakel von Prag an die obbem. Chonleut Elachan und Chana kommen ist.

Actum am Phinztag St. Augustinitag 1488.

N° **97**, fol. 649 *a*. 1489, 5 janvier. — Jäkel Hatschel Jud et uxor Zyml s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. n. Judeng. (ut supra n° 54) vormals von Esther und Jachant an Ruchamah kam und nachmals mit Kauf an obbem. Jäkel Hatschel et uxor.

Actum Montag vor dem heil. 3 Königstag 1489.

N° **98**. 1489, même date. — Heskel Trostel Jud weiland Trostel Nachmoni und Schendl uxoris süne i. n. u. g. k. 2 thail ains h. hie gel. i der Judeng. zenächst des Judenthors und David Pauerns Juden h., servit 12 pfg. gr. et n. pl. mit Erbthail von s. vater laut beweister Freundschaft beim gruntpuech gelegen.

Actum Montag vor dem heil. 3 Königstag 1489.

[1] Nous pouvons voir par cette inscription que les documents en langue hébraïque étaient acceptés par la justice de Neustadt aussi bien que ceux de langue allemande.

N° **99.** 1489, même date. — Isserl Josef Hirschleins sun und Peurl uxor s. n. u. g. k. 2-er thail ains h. hie gel. i. d. Judeng. (ut supra n° 98) mit Kauf von Hetschl Trostel.

Actum Montag vor dem heiligen 3 Künigstag 1489.

N° **100.** 1489, même date. — Merchl Trostel weiland Trostel Nachmoni sun und uxor Schendl s. n. u. g. k. 1/3 h. hie gel. i. d. Judeng. (ut supra n° 98) zenächst dem Judentuckhaus und der Judenschuel, mit Erbthail von vater und mutter laut beweister Freundschaft beim gruntpuech gelegen.

Actum ut supra.

N° **101.** 1489, 15 mai. — Ascher Jud genannt Gaszriel et uxor Esther s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Aschers h. und Rachel Hirschleins h., servit 8 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Juda Pirchans sun et uxor Jochebet. Nach laut ains Aufsandbriefs beim gruntpuech gelegen.

Actum Freitag nach Pancraz 1489.

N° **102**[1], fol. 649 *b*. 1486, 30 juillet. — Kaym Hoschua jud i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Schalom Trostels pruders h. unn Ysserleins von Neunkirchen h., servit 6 pf. gr. et n. pl. nach laut ains judischen Kaufbriefs von Mindl Judin beim gruntpuech gel.

Actum Freitag nach St. Johann z. Sunw. 1486.

N° **103**[2]. 1489, 16 octobre. — Krondel weiland Kaym Hoschuas wittib i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. (ut supra n° 102) nach laut ains judischen Morgengabbriefs, so beim gruntpuech liegt nach îhres mannes tod von den Juden îhr zugesprochen.

Actum Freitag am St. Gallentag 1489.

N° **104.** 1489, même date. — Isserl Schalom Hirschels juden sun et Tuschana uxor s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. (ut supra n° 102) mit Kauf von obben. Krondel judin.

Actum Freitag am St. Gallentag 1489.

N° **105.** 1489, 13 novembre. — Abraham ungrischer Jud et uxor Nachamah, tochter des Leb Abrahams sun et uxoris Jachant s. n. u. g. k. 1/8 h. von 1/2 h. ihres vaters h. hie gel. i. m. B. V. i. d. Judeng. zenächst Lesirs und Aschirs h., servit 2 pf. gr. et n. pl. 1/8 mit Kauf von Rabl Juden obben. Abrahams geschwey und 1/8 h. mit Erbthail an Nachamah uxor gek.

Actum Freitag post Martini 1489.

N° **106.** 1489, 18 décembre. — Freudmann und Sarah weiland

[1] Voir le document du 19 juin 1467 et aussi le document du 2 avril 1462, qui se rapportent à cette inscription.

[2] Voir, dans l'*Appendice*, le document du 22 mai 1488.

Muschrats und Jäkleins von Klosterneuburg sun und Sarah Smoyels von Eger tochter s. n. u. g. k. 1/4 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Hirschels h. und Muschel Knoflachs h., servit (ganz) 5 pfg. gr. et n. pl. alzo daz sey obben. h. so lange innehabend als Mindel des obben. Muschrats mutter nit mit tod abgangen ist, nachmals mag obben. Freudmann mit obben. 1/4 h. handeln alz mit aygenguet an mennigleichs Irrung.

Actum Freitag vor Thomae apl. 1489.

N° **107**, fol. 650 *a*. 1489, même date. — Hindel wittib weiland Muschrats Jäkleins sun von Klosterneuburg i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Muschls h. Knoblachs h. und Hirschleins h., servit (ganz) 5 pfg. gr. et n. pl. so derselb Hindel morgenschaftsweis von ihrem bem. Manne angevallen ist.

Actum am Freitag vor Thomae apol. 1489.

N° **108**. 1490, 1er mars. — Hindel weiland Muschrats wittib et Freudmann îr sun s. n. u. g. k. ains h. hie gel. i, m. B. V. zenächst Hirschleins h. und Hannas h. und Zemachs h., servit 6 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Jacob Juden Josef Knoflachs sun und Hendl uxor.

Actum Montag nach Invocavit 1490.

Addition. — Die hintere Infahrt ist Jorgen Goltperger verkauft, aber oben darauf mögen Hindel und îr sun Freudmann pauen was aufzaigt ist.

N° **109**. 1492, 6 juillet. — Elacha Hetschel arzt jud i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. d. hintern Judeng. zenächst Nachmann Juden von pruck an der Laitach und Jaer Aram Inslers juden sun h., servit 3 pf. gr. et n. pl. mit Kauf von Machla weiland Abraham Hatschels juden wittib.

Actum Freitag nach St. Ullrichstag 1492.

N° **110**. 1492, même date. — Tschakana Kaym Hetschels Juden wittib i. n. u. g. k. ains thail ains h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Kaym Judas h. und Smoyel von Passaus h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Kaym und Elacha Hatschel geprüdern.

Actum Freitag nach St. Ullrichstag 1492.

N° **111**. 1493, 13 décembre. — Aram Kaym Judas sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. daz vorn und hinten seyn auszgang hat zenächst Kaym Judas h. und Sanbel Liepharts Juden h., servit 6 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Schalom Hirschel Juden.

Actum Freitag vor Tiburtius et Valerian 1493.

N° **112**. 1493, 9 août. — Aram Jud weiland Kaym Judas sun von Pressburg i. n. u. g. k. ains thail ains h. hie gel. i. d. n. Judeng. (ut supra n° 54) zenächst Hatschels judenarzt h. und Jänkel von Neun-

kirchen h. servit ganz 9 pfg. gr. et n. pl. (servitut) durch seyn vater Juda an ihme kommen.

Actum Freitag vor Tiburtius et Valerian. 1493.

N° **113**. 1493, même date. — Aram weiland Kaym Judas von Pressburg sun i. n. u. g. k. ains thail ains h. hie gel. (ut supra 111) zenächst Arams h. und Maister Symon Kaym Judas sun h., servit 6 pfg. gr. et n. pl. durch Erbthail von seyn vater an ihm kommen.

Actum Freitag vor Tiburtius und Valerian 1493.

N° **114**[1], fol. 650 *b*. 1493, même date. — Maister Symon weiland Kaym Judas von Pressburg sun i. n. u. g. k. 1/2 h. den pessern thail mit dem stainern stock vor und hinten durchauss hie gel. i. m. B. V. zenächst s. Bruders Arams h. und Smoyel von Passau h., servit (ganz) 6 pfg. gr. et n. pl. mit Erbthail von s. vater Kaym Juda an ihm kommen.

Actum Freitag vor Tiburtius et Valerian 1493.

Addition au n° 114. — Die gewähr ist abthan worden durch des Symon Kayms sun gewalt hie zum gruntpuech gesand, die verlesen ist von Smärl Lesir und Lesir Judenmeisters Weirachs sun.

Die sexto post Laurenti 1497 (11 août).

N° **115**. 1493, 30 juillet. — Elacha Hatschel Jud i. n. u. g. k. ains thail ains h. hie gel. i. d. u. Judeng. daz vor zeiten daz Gerichshauz gewesen (ut supra n°s 13, 95, 112) mit Kauf von ben. Aram an Elacha Hatschel kommen ist.

Actum Eritag vor vincula Petri 1493.

N° **116**. 1494, 12 septembre. — Feywel des Schymon Liepharts sun et uxor Freydel s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Maister Hoschuas h., servit (ganz) 6 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Rachel des alten Liepharts juden pruders wittib an obben. Feywel.

Actum Freitag vor Exalt. crucis 1494.

N° **117**. 1494, 26 novembre. — Leb Jud des Sackleins Steufsun von Judenburg und Lesir Jud von Grätz Maul von Marburgs sun s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Hatschels h. und Trostmanns h., servit (ganz) 6 pfg. gr. et n. pl. mit Erbschaft und Kauf von Muschmann des Jäckleins Steufsun an obbem. Leb gekommen ist.

Actum am Mittichen post Katharinae virg. 1494.

N° **118**. 1494, même date. — Smoyel Jud von Passau et uxor Tuschel s. n. u. g. k. 1/4 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Hatschels h. et Trostels h., servit (ganz) 6 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Leb jud an Smoyel gekommen ist.

Actum Mittichen post Kath. virg. 1494.

[1] Voir le document de 1497.

N° **119**, fol. 650 *b*. 1494, même date. — Oser der Jung des Smoyel Juden sun i. n. u. g. k. 1/4 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Hatschels h. und Trostels h., servit (ganz) 6 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Leb Jud an Oser gekommen ist.

Actum am Mittichen post Catharinae virg. 1494.

N° **120**, fol. 651 *a*. 1496, 1er mars. — Leb Jud des Ruben sun von Ofen und Hanna s. hausfrawe s. n. u. g. k. 1/6 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Smoyels juden h. und Smärl Lesirs h., servit 1 Helbling gr. et n. pl. mit Kauf ut litera judenbrief sonat von Merchel juden an weiland Nachama uxors stell an obben. Leb gekommen ist.

Actum Eritag nach reminiscere 1496.

N° **121**. 1497, 6 juillet. — David Jud ehemalen hie gesessen i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Neuengassen zenächst Gaszriels h. und der Muschratin h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. mit Erbthail von s. vater Josua et uxor Ziona ehemalen auch hie gesessen und laut beweister Freundschaftsbrief so beim Gruntpuech liegt.

Actum Pfinztag nach Udalrici 1497.

N° **122**. 1497, 1er août. — Abraham des Muschel von Herzogenburg aidem etwan Plümlein obbem. Muschleins Tochter ehelich gehabt hat i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. hintern Judeng. zenächst Smärls h. und Josef Konophlachs juden sun h. und Nachmanns juden von pruck an der Laitach h., servit 6 pfg. gr. et n. pl.

Actum die vincula Petri 1497.

Addition au n° 122. — Die gewähr derselb haws ist mit Gesandt an das Grundtpuech mit Burgermeister und Rath allhie zeugenbeweis durch Salomon weiland Smoyels sun und Gerstl jud von Œdenburg bey ihrem judischen treuen und ayden übergeben worden.

N° **123**. 1497, 21 août. — Salmann des Smoyel Juden sun von Passau i. n. u. g. k. als beweister Anwalt Chanas des Isserl von Pressburg wittib 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Josefs h. und der Judenfleischpankh, servit 3 pfg. gr. et n. pl. daz von ihrem aydem Josef Muschels von Pressburg sun an sy kommen ist nach vermelt des judischen Gewaltpriefs von Leb jud Hirschl Schaloms sun und darbei ain Sandprief an die Stadt- und Grundtherren von Jacob Hattenauer Judenrichter in Pressburg so beim Grundtpuech liegt.

Actum Montag vor Bartholmaei ap. 1497.

N° **124**. 1497, 6 octobre. — Ascher Jud weiland Schaloms sun und des Schaloms der des Abrahams Sankmeisters sun gewesen i. n. u. g. k. 1/3 ainer öden prandstatt hie gel. zenächst Berl des Arams sun h. und Mirl Judins h., servit 1 pfg. gr. et n. pl. mit Erbthail von s. vater Schalom nach beweister Freundschaft verlesen von Ascher genannt Gaszriel die geweist habend als der Stadtrecht ist. Dieselb prandstatt hat er weiter verkauft an Jörg Kramer.

Actum Freitag post Francisci 1497.

N° **125**, fol. 651 *b*. 1498, 14 mai. — Maisterl Jud weiland Isserls sun[1] i. n. u. g. k. 1/3 h. daz vormals bei der Judenzeit 3 thail hat hie gel. i. d. Neuengassen zenächst part hannsen schuesters h. ganz hinunter bis an den hof. Derselb Eingang Jacoben Galhaimer und der Vashang Petreinin in Gemeinschaft des Ein- und Ausgang unzt alzdann die alte Planken aufweist. Item der hof ist dem Galhammer 1/2 und der Vashangin 1/2 und das gewelb da man eingeht in die bem. Neugassen neben der hausthür bis an den hof der anjetzo gethailt ist in 3 thail.

Item die stainerne Stiegen vom Gewölblein bis in das haws und der gang von der mauer neben der stiegen bis an die Kuchenthür und Kuchen 1/2 alsdann die ziegelmauer anzeigt; item die Stuben die über des Smärl Lesirs durchgang in seyn hof ist und die Kammer darüber mit den 4 mauern, alles hie gel. i. d. Neueng. zenächst des obben. part hansen und 1/2 des Smärl juden h., servit 1 pfg. gr. et n. pl. mit Erbschaft an obbem. Maisterl gekommen ist.

Actum Montag post Pankrazium 1498.

N° **126**. 1498, 20 juin. — Jung Isak Schreiber Jud weiland Josefs Juden aydem i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Peter Mittenbergers h. und weiland Himmelbergers h. und stosset hinten an Jorg Schottwieners h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. mit Erbschaft an d. uxor Adel von ihrem vater Josef an sy gekommen ist.

Actum Mittichen vor Johannes baptistae 1498.

N° **127**. 1498, 13 novembre. — Smärl des Lesirs juden sun i. n. u. g. k. ains thail ains h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Florian Vashangs h. und Hannsen Holzmann schneyders h. vorerst den Eingang durchaus von der vordern gassen bis hinten in seyn hof nachmals ain Keller zenachst Vashang und dem Ingang und oben auf derselb Vashang Gewelb 1 Gewelb mitsampt 1/2 Kuchen und neben der Kuchen ain klains Stubel und oben auf dem Stubel alsweit daz mit mauer umvangen ist und vorn auf die gassen ain gemach zu ainer Stuben. Wie dann alles auszaigt ist, servit 1 pfg. gr. et n. pl. daz mit Erbschaft von Lesir Juden s. vater an obben. Smärl kommen ist.

Actum Eritag post Martini 1498.

N° **128**, fol. 652 *a*. 1499, 15 novembre. — Isak Schreiber Jud und Adel uxor s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Pauln Multhaler Müllners h. und Wolfgang Zertel priesters h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. daz mit Erbschaft an die obben. uxor Adel gekommen ist von Maier Juden und uxor Suessel der obbem. Adels vaters pruder.

Actum Freitag post Martini 1499.

N° **129**. 1499, 5 juin. — Nissam Jud und Daniel Jud ze Neusedlitz sun und Nachmann Jud s. pruder s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B.

[1] Ce propriétaire était fils du rabbin Isserl de Neustadt; voir n°s 50 et 51 du *Liber Judæorum*. Après l'expulsion des Juifs, ce fils s'établit à Eisenstadt, en Hongrie.

V. i. d. Innern Judeng. zenächst Jüdels h. und Sluemleins von Ofen h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. Daz mit Erbschaft von Nachmann Jud von Pruck an der Laitach der obbem. Zwayer prüder vater an sy kommen ist.

Actum Mittichen post Erasmum 1499.

N° **130**. 1515, 25 mai. — Werach Jud aus der Eisenstadt [1] i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. i. d. Innern Neuengassen zenächst Punthasen Judens h. und weiland Friedrich Kellners Stadel und von obbem. Punthas h. zenächst an die gemauerte Kuchel, servit 6 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Nachmann Juden Trostmanns sun an obbem. Werach gekommen ist.

Actum Freitag vor dem Pfingsttag 1515.

Finis Libri Judæorum.

IV

INDEX DES NOMS DE LOCALITÉS ET DE PERSONNES MENTIONNÉS DANS LE *Liber Judæorum* DE WIENER-NEUSTADT.

Les chiffres indiquent le numéro des 130 inscriptions.

Abraham, beau-père de Muschel de Herzogenbourg, 122.
Abraham ben Hayyim Juda, 111 et 115.
Abraham ben David, 83.
Abraham ben David de Saxe, 57.
Abraham ben Hætschl, 76.
Abraham de Ratisbonne, 80, 81.
Abraham le chantre, 75.
Abraham le chantre (le petit-fils d'), 124.
Abraham, Juif hongrois, 105.
Adel, femme d'Isak Schreiber, 126 et 128.
Aram de Radkersbourg, 65.
Aron, *Meister der Merher*, 56.
Aron et son fils Jacob, 11.
Ascher Gassriel, 60, 77, 90, 101, 124.
Ascher ben Schalom, 124.
Bains (Maison des) [*der Judentuckhaus*], 10.
Baruch, frère de Bérach Meisterl, fils du vieil Isserl, 88.
Bauer (= Pauer) David, 57.
Bauer, Jacob, 48.
Bela (= Wela), fille d'Abraham, 81, 91.
Berach (= Werach) d'Eisenstadt, 130.

[1] Les empereurs d'Autriche, qui avaient toujours besoin d'argent, autorisaient les Juifs expulsés d'Autriche à s'établir dans leurs villes de Hongrie, à Eisenstadt, à Œdenbourg, à Presbourg, pour les avoir sous la main quand leur trésor serait vide.

Bermann ben Wolflein de Marbourg, 3, 36.
Berchthold, Hans, 50.
Bundlein, femme de Jona, 37.
Brunner, Georg, peintre, 15.
Bruck sur la Leithe, ville de la Basse-Autriche, 76, 109, 120, 129.
Caspar Guttentager, 30.
Caspar, Seevelder, bourgmestre de Wiener-Neustadt, 79.
Chana, femme d'Elacha Hatschel, médecin des Juifs, 96.
Chaja, femme d'Aron, 11.
Chaym (= Kaym) Hatschel, médecin juif, 110-112.
Chaym (= Kaym) ben Juda, 82, 110, 10, 38, 53.
Chaym (= Kaym) ben Hoschua, 24, 73, 102.
Chaym ben Juda de Presbourg, 22, 55.
Chaym ben Hatschl, 62.
Chaym ben Alt Trostman, 71, 72.
Cheskel, fils de Kefl (Koppel), 34.
Cheskel, fils de Trostl, 33.
Cheskija ben Salman Maschrat (Muschrat) de Marbourg, 64.
David, fils d'Aram de Marbourg, 63, 72.
David ben Jona, 121.
David Pauer (= Bauer), 57.
Duckhaus (= Tuckhaus) = maison des bains, 10.
Eger, ville de Bohême, 43, 63, 106.
Eisenstadt, ville de Hongrie, 130.
Elacha Hatschel, médecin juif, 109, 110, 115.
Elchanan, 53.
Elia ben Isak de Marbourg, 64, 74.
Elia ben Schalom de Marbourg, nommé Muschrat, 64, 74.
Ester, femme d'Ascher Gassriel, 101.
Ester, sœur d'Abraham ben David, 57.
Ester, fille de Jækel de Laibach, 59.
Feiwel ben Simon Lipphart, 116.
Fischerthor (porte des pêcheurs), 65.
Fleischbank (boucherie des Juifs), 84, 86.
Frédéric III, empereur, 1.
Frédéric Kollner, 32, 130.
Freistadt (= freynstadt), ville de la Haute-Autriche, 77.
Freudman ben Hetschl, 5, 6, 29.
Freydl, femme de Simon Lipphart, 116.
Freyman ben Jækel, Muschrat de Klosterneubourg, 6.
Friedhof (= Judengarten), cimetière juif, 70.
Gassriel, voir Ascher Gassriel.
Garten der Juden (cimetière juif), 70.
Gedel ben Isserl, 51 [1].
Gedel ben Isak Welhel, 61.
Gerstl d'Œdenbourg, 122.
Gerer Hans, chirurgien, 21.
Gerichtshaus, tribunal des Juifs, 13, 97.
Gerstl, gendre d'Isserl, 61.

[1] C'est le fils de l'auteur du *Teroumat Haddéschén*. Voir A. Berliner, dans *Monatsschrift*, 1869, 74-105; Güdemann, *l. c.*, III, 25.

Gœser, Jorg, 16.
Goldl, femme de Jacob Pauer, 48.
Grunauer Thomas, 17.
Guttentager, Caspar, 30.
Hadass de Radkersbourg, 65, 67.
Hanna, fille d'Abraham, 7.
Hanna, fille de Jækel, 59.
Hanna, femme de Leb Ruben d'Ofen, 20.
Hanna et Zemach, sœurs, 74 *a*.
Hans, Schuster, 125.
Heckel Wenzla, tailleur, 79, 81.
Hendl, femme de Joseph Knoblach, 7.
Hendl, veuve de Mosché ben Jækel, 43.
Hendl de Neunkirchen, 9.
Herzogenbourg, ville de la Basse-Autriche, 26, 79, 96, 122.
Hirschl, 74 *a*.
Hirschl de Neuenbourg, 2, 86.
Hirschl ben Morl, 37.
Hôpital des Juifs à W.-Neustadt, 79 et 80.
Hoschua, maître des Juifs, 31.
Jachant, femme de Leb ben Abraham, 5, 51.
Jachant, femme de Wolf d'Œdenbourg, 90.
Jachant, fille de Juda de Presbourg, 64.
Jacob ben Joseph Knoblach, 74 *a*.
Jacob Pauer, gendre de David, 48.
Jacor ben Aron, 11.
Jækel de Laibach, 30, 59, 60.
Jækel de Klosterneubourg, 42.
Jona ben Abraham, 36, 37.
Josef Knoblach, 2, 7, 17, 25, 26, 27[1].
Josef, gendre d'Aram, 9, 39, 68.
Jœrg Glaser, 16.
Jorger Conrad, 20.
Isak ben Muschrat, 64.
Isak ben Meisterlein, 61.
Isak de Reditsch (= Rohitsch), 8.
Isak d'Ofen, 42.
Isak Schreiber, 128, 126.
Isak Wolfl, 17, 29.
Isserl l'ancien, 88[2].
Isserl, 55, 60, 72.
Isserl ben Josef Hirschl, 99, 87.
Isserl ben Morl, 1, 19, 32.
Isserl de Neustadt, 50, 51, 55.
Isserl (le fils d'), Werach et Meisterl, 88.

[1] Descendant des Juifs dépouillés de leurs biens en 1421, voir *Revue*, XXVII, 119 : Gayla la Knoblachin, Ichel, fils de Knoblachin.

[2] C'est Isserl, l'auteur du *Teroumat Haddéschén*, qui mourut, d'après l'inscription de ce livre (nos 50 et 51), entre le 11 mars et le 10 juin 1466. Il faut donc rectifier ce que disent sur la mort du grand-rabbin de Wiener-Neustadt M. Berliner, *l. c.*, p. 130-323, et M. Güdemann, III, p. 23. C'est 1466, et non 1460, qui est certainement l'année de la mort d'Isserl de Neustadt.

Isserl (le neveu d'), Schalom Hirschl, 88.
Isserl (le gendre d'), Gerstl, 61.
Isserl (la veuve d'), Mirjam, 12, 51, 94, 102 [1].
Isserl (feu Isserl), 87.
Isserl ben Schalom Hirschl, 104.
Joseph, gendre d'Aron, 40.
Juda ben Pirchan, 90.
Juda de Presbourg, 13.
Judel ben Elia, = Judel de Marbourg, 67, 66.
Judenbourg, ville de Styrie, 47.
Judengasse (rue des Juifs), 97.
Judenschul (synagogue), 1, 10, 100.
Judenthor (porte des Juifs), 98, 99.
Kaim, Kaym, voir Chaym.
Kellner (= Frédéric Kollner), 18, 61, 32, 130.
Kueche = Chuchem (cuisine), 18, 61.
Klosterneubourg, ville de la Basse-Autriche, 2, 6, 18, 27, 42, 86.
Knittelfelder Jacob, 68, 70.
Knoblach, voir Josef Knoblach, 2, 7.
Kofl, frère d'Abraham Trostl, 34, 35.
Kopl, beau-père de Meister Hoschua, 3.
Krassl (= Trassl), fille de Jækel de Laibach, 59.
Krems, ville de la Basse-Autriche, 5, 7, 8, 96, 127.
Krondl, veuve de Chaym Hoschua, 1, 103, 104.
Kyfling, beau-père de Muschrat de Klosterneubourg, 2.
Laibach, capitale de la Carniole, 30, 59, 60.
Leb ben Abraham, 5, 51.
Leser de Freynstadt (le fils de), 77.
Leser ben Meudl, 41.
Leser ben Smarl de Krems, 5, 7, 8, 96.
Leser, fils de maître Waroch, 114.
Lewel ben Isak de Marbourg, 64, 66.
Lipphart Sanbëll (= Samuel), 82, 86, 97.
Machla, femme d'Abraham Hatschl, 75.
Maier, 28, 128.
Maler, Jorg Brunner, 15.
Manusch de Neunkirchen, 18.
Marbourg, ville de Styrie, 2, 3, 63, 64, 72, 74.
Mathes Plattner, 85.
Mendl de Neunkirchen, 39, 68.
Meisterl, 19.
Meisterl ben Isserl, 125.
Meister Aron Merher, 56, 78.
Meister Conrad Zimmermann, 75, 15.
Meister Hoschua, 31, 116.
Meister Simon ben Chajim Juda de Presbourg, 113.
Meister Simon Lipphart (= Sanbell), 86.

[1] Le manuscrit *Lékét Yoscher*, I, 25 *a*, et II, 15 *a*, de la bibliothèque de Munich, donne à la femme d'Isserlin le nom de Schöndlin, mais notre *Liber Judæorum* dit que la veuve d'Isserlin s'appelle Miriam. Il est possible que la femme Schöndlin mourut et qu'Isserlin se remaria avec Miriam, qui a toujours demeuré à Neunkirchen, localité voisine de Neustadt.

Michel de Kaynitz-Schweiduitz, 21, 53.
Mindl, veuve d'Isak de Reditsch (= Rohitsch), 8, 10.
Mirjam de Neunkirchen, 12, 51, 94, 102.
Morchl ben Trostl Nachmoni, 100.
Morl de Passau, 21.
Morl, fils de Werachs, 4.
Moïse ben Juda de Presbourg, 55.
Muschl de Herzogenbourg, beau-père d'Abraham de Ratisboune, 26, 79.
Muschl, frère de Hatschel, 57.
Muschl ben Jaekl de Judenbourg, 47.
Muschlein, 2.
Muschrat, fils de Sacklein de Klosterneubourg, 2, 27, 42.
Mynerbrüder [1] (quartier de), 1, 61.
Nachama, femme de Joseph, le gendre d'Aram, 9.
Nachama, fille de Tenechlein, 58.
Nami, femme de David Pauer, 57.
Nachman, fils de Trostlein, 14, 15, 20, 22, 130.
Nachmann de Bruck s/L., 76, 109.
Neunkirchen, ville de la Basse-Autriche, 9, 12, 18, 39, 68, 84
Neussedlitz, 129.
Neustadt (Wiener-) [2], 51, 90.
Nissim ben Daniel de Neussedlitz, 129.
Ochsenhalter, Jacob, 85.
Œlenbourg, ville de Hongrie, 90.
Ofadja, 45.
Ofadja ben Mendl de Neunkirchen, 84.
Ofen, ville de Hongrie (l'ancienne Bude), 20, 120, 129.
Oser ben Smoyl, 119.
Paul Multhaler Müller de W.-Neustadt, 128.
Passau, ville de Bavière, 73, 77, 118, 120, 123.
Pesach, 16, 26, 56, 78, 95.
Peurl, femme d'Isserl ben Joseph Hirschl, 99.
Pinchas, 5, 62, 133.
Pirchan, 77, 90, 101.
Presbourg, ville de Hongrie, 13, 22, 55, 113, 114.
Prêtre (Le) Wolfgang Zertl, 128.
Procurateur (Le) Simon Lipphart [3], 86.
Pundlein, femme de Jonas, 37.
Qualma, femme de Morl de Passau, 44.
Rabbins de W.-Neustadt : 1440, Josef b. R. Nachmann et Baruch b. R. Mordchai; — en 1462, Isak b. R. Eljakim (= awi Esri), Josmann Katz (= Kohen Cédék), Moses b. Hoschua et Salomon b. Cheskiel; — en 1467, Chajim b. R. Hoschua, Josef b. R. Menachem Cohen et Josef b. R. Jehuda. — De 1480-1488 : Pesach b. Samuel, en 1480, Tanchum b. Maharam, en 1484, Abraham b. R. Tanchum, en 1484, Eljakim b. R. Kalonymos, en 1488, Abraham b. R. Aron Jona, en 1488.
Rabel, beau-frère d'Abraham, Juif hongrois, 105.

[1] Partie de la ville de Wiener-Neustadt qui appartenait à l'ordre des frères mineurs. Il ressort précisément du *Judenbuch* que les frères mineurs étaient les suzerains du ghetto juif de Wiener-Neustadt.

[2] La seconde ville de la Basse-Autriche.

[3] Mentionné comme avoué du mineur Joseph ben Muschl de Herzogenbourg.

Rachel, mère d'Abraham ben David, 57.
Rachel, femme de Hirschl, 101.
Radkersbourg, ville de Styrie, 65, 67.
Ratisbonne, ville de Bavière, 80, 81.
Rohitsch (= Reditsch), ville de Styrie, 8, 10.
Rosenauer, bourgeois de W.-Neustadt, 95.
Ruefka, femme de Maïer et tante d'Adel Schreiber, 128.
Sachsen (Salman de), 46.
Salman ben Smoyel de Passau, 94, 120, 123.
Salman, 85.
Samuel ben Lipphart, 78.
Saukmeister (chantre), Abraham, 10, 75.
Sarah, fille de Smoyl d'Eger, 63.
Sarah, femme de Mendl de Neunkirchen, 41.
Sarah, femme de Freymann, 42.
Sanbell (= Samuel) Lipphart, 82.
Seevelder Gaspar, bourgmestre de W.-Neustadt, 79.
Smärl ben Lesir, 127.
Smärl ben Kuoblachin, 52.
Simon Meister ben Chaym Juda de Presbourg, 113, 114.
Smoyl d'Eger, 106.
Smoyl de Passau, 73, 118.
Schalom ben Abraham, chantre, 10.
Schalom Hirschl, cousin d'Isserl, 82, 88, 91, 92.
Schalom ben Isserl, 51.
Schergstube (salle de police des Juifs) à W.-N., 15 et 16.
Schneider Heckl Wenzl, 79, 87.
Schuster Hans Part, 125.
Schweidnitz, ville de Silésie, 21, 53.
Werach (= Baruch) d'Eisenstadt, 130.
Wela (= Bela), fille d'Abraham de Ratisbonne, 81.
Wenzla Heckl Schneider, 91.
Wolf d'Œdenbourg, 90.
Zaya Ruchama, femme de Meisterl, 49.
Zech (= communauté des Juifs), 70.
Zemach, fille d'Abraham de Ratisbonne, 74, 81, 91.
Ziona, femme de Jäkel de Laibach, 30, 60.
Zlawa, femme de maître Hoschua, 31.
Zymmel, femme de Jäkel Hätschel, 97.

S. Schweinburg-Eibenschitz.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. *Gen.*, XLIX, 10.

Il est des explications anciennes de passages bibliques que les modernes ignorent, et qui sont quelquefois les meilleures. C'est le cas, selon nous, pour le mot שילה dans la bénédiction de Moïse. Dillmann, par exemple, cite une quinzaine d'interprétations plus forcées les unes que les autres, et il en omet une, très rationnelle, qui se trouve dans le Yalkout, *a. l.*, et est citée par Raschi. Le Midrasch décompose le mot en שֵׁי לֹה ; le passage devient alors très clair : « Le sceptre ne s'écartera pas de Juda, ni le législateur d'entre ses pieds, au point qu'à lui viendra le tribut[1], et à lui sera l'obéissance des nations. » Le parallélisme entre יבא שי לה et לו יקהת עמים est excellent. L'agadiste qui a expliqué ainsi le verset a, probablement sans s'en douter, rétabli la leçon primitive du texte.

II. *Juges*, V, 8.

Dans le cantique de Débora, où il y a tant de passages obscurs, les mots אז לחם שערים ont particulièrement excité l'ingéniosité des exégètes. On peut voir dans Graetz, *Emendationes*, *a. l.*, quelques-unes des corrections que l'on a tentées pour rendre ces mots intelligibles. Nous en proposerons, à notre tour, une nouvelle, qui consiste tout simplement à rattacher le *schin* de שערים au mot לחם ; on a alors לחמש ערים, « pour cinq villes », qui serait en parallélisme avec בארבעים אלף בישראל. Dans le texte actuel, la construction de מגן אם יראה ורמח est insolite, car le verbe ne se met pas d'ordinaire entre deux sujets ; avec notre correction, les deux

[1] Cf. Is., XVIII, 17 ; Ps., LXVIII, 30 ; LXXVI, 12.

phrases אז לחמש ערים מגן אם יראה et ורמח בארבעים אלף בישראל se répondent très bien : « Alors dans cinq villes, on ne voyait pas un bouclier, ni une lance chez quarante mille Israélites. » חמש ערים était sans doute une expression courante ; cf. Isaïe, XIX, 18.

III. *Isaïe,* X, 13.

Les mots עתודותיהם שושתי sont généralement expliqués par : « J'ai pillé leurs richesses, » שושתי étant dérivé de שסה, et עתודות (*ketib* : עתידות) étant interprété : « Les choses préparées, les provisions. » En ce qui concerne שושתי, il est à remarquer que la forme *pôel* est rare pour les verbes autres que les géminés ; ensuite, il faut supposer que le ש est pour un ס, et, enfin, il manque le *yod* radical. Sans doute les ponctuateurs paraissent avoir pensé au verbe שסה, mais les consonnes de שושתי feraient plutôt penser à un verbe שׁוּשׁ ou שׁוּשׁ, auquel on pourrait comparer l'arabe *schawwascha*, « troubler ». Le sens du verbe hébreu שׁוּשׁ, « être joyeux », s'y rattache même sans trop de difficulté. En adoptant ici pour שוש la signification que ce mot a en arabe, on pourrait conserver à עתודות le sens de עתידות dans Deut., XXXII, 35, et עתודותיהם שושתי se traduirait : « J'ai troublé leurs destinées », ce qui s'accorderait très bien avec la phrase précédente : « J'ai enlevé les frontières des peuples. »

La fin du verset, ואוריד כאביר יושבים, n'est pas claire et est interprétée de diverses façons. Les uns traduisent : « J'ai fait descendre comme un héros ceux qui sont assis (sur leur trône). » D'autres, d'après le *queré* : « J'ai abaissé la majorité des habitants. » On trouverait une idée plus énergique en supposant que כאביר est une altération de כַּבּוֹר ou כְּאֶל בור. Le sens serait : « J'ai fait descendre comme vers la tombe les habitants. » On pourrait en rapprocher Isaïe, XIV, 11, et 15 ; Ezéchiel, XXII, 20.

MAYER LAMBERT.

LES POINTS EXTRAORDINAIRES

(*Nombres*, IX, 10, ET *Deut.*, XXIX, 28.)

Dans ses *Recherches massorétiques* (p. 6-34), M. Blau a montré que les traditions sont loin d'être d'accord sur la place que

doivent occuper les *points extraordinaires*; en particulier, les déductions du *Sifré* ne cadrent point avec les indications massorétiques. M. Blau a donc essayé de corriger ces indications et de rétablir les points sur les lettres et les mots là où le *Sifré* paraît les avoir vus. En général, les suppositions de M. B. sont très admissibles; cependant, pour Nombres, IX, 10, et Deut., XXIX, 28, les hypothèses de M. B. nous paraissent quelque peu forcées. Dans le premier passage, M. B. croit que le *Sifré* aurait lu וּבדרך רחקה avec le ו ponctué, au lieu de או בדרך רחקה. Mais la particule או est ici absolument indispensable; il est donc difficile de croire que l'*alef* ait jamais disparu dans un texte. Les mots de j. *Pesahim*, 36 *d* : אף על פי שאין שם אלא נקודה אחת מלמעלן ne sont pas assez significatifs pour qu'on en tire une variante du texte. Il est plus simple de croire que primitivement le mot רחקה en entier était ponctué [1]; le mot בדרך par lui-même donne déjà l'idée d'un voyage au loin, רחקה n'est donc pas nécessaire et l'on peut supposer que dans certains textes, il ne se trouvait pas plus qu'au verset 13. Ce mot étant ponctué, le *Sifré* et la Mischna de *Pesahim* (IX, 2) en déduisent qu'il ne faut pas le prendre dans toute sa rigueur (cf. Blau, *l. c.*, p. 57). Même si l'Israélite se trouve non loin de Jérusalem, mais est empêché, pour une raison quelconque, de faire la Pâque de Nissan, il doit faire la seconde Pâque, car, si les mots du *Sifré* והוא טמא sont exacts, on attendrait והוא אנוס, l'impureté est un simple exemple d'empêchement.

Dans Deut., XXIX, 28, M. B. pense qu'à l'origine, c'était לה' אלהינו qui était ponctué, ce qui paraît bien improbable. On ne comprend guère une leçon הנסתרות והנגלות לנו ולבנינו, d'après laquelle les choses secrètes appartiendraient aux hommes aussi bien que les choses manifestes. L'opposition entre Dieu et les hommes est ici tout à fait nécessaire. Les *deraschot* du *Sifré* et de *Sanhédrin*, 43 *b*, s'expliquent tout aussi bien et même mieux si l'on suppose que les mots ponctués étaient עד עולם, mots dont on peut facilement se passer. De ce que ces mots ne sont pas certains, le *Sifré* conclut qu'il viendra un temps où les secrets de Dieu seront révélés aux hommes, à savoir, lorsqu'ils observeront la loi. La *baraïta* de *Sanhédrin*, si l'on retranche les mots על לנו ולבנינו ועל עין שבעד, et que l'on rapporte נקוד à עד עולם, enseigne que le mot *toujours* est supprimé en ce qui concerne la période antérieure au passage du Jourdain. D'après R. Yehouda, les péchés secrets n'ont pas été punis pendant cette période; d'après R. Nehémia,

[1] Cf. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, p. 45. — Certains manuscrits ont des points sur toutes les lettres des mots qui, d'après le Hanosa, n'auraient qu'une seule lettre ponctuée ; v. Blau, *Zur Einleitung in die heiligen Schriften*, p. 118.

non seulement les péchés secrets, mais même les péchés manifestes. Peut-être dans les paroles de R. Nehémia, וכי ענש על הנסתרות לעולם והלא כבר נאמר עד עולם, faut-il changer הנסתרות en הנגלות et נאמר en נקוד. D'après ce docteur, la ponctuation de עד עולם restreint aussi bien la seconde partie de la phrase que la première.

Comment est-on arrivé à ponctuer לנו ולבנינו ע׳ au lieu de עד עולם ? Il est possible que nous ayons là aussi une note massorétique mal comprise. La note primitive était peut-être : עד ע׳ נקוד (עולם =). On aura cru qu'il fallait ponctuer *jusqu'à l'ayin* et on aura arbitrairement commencé la ponctuation à לנו. Les lettres ponctuées n'étaient certainement pas comptées anciennement, de sorte qu'il ne faut pas attacher grande valeur à l'indication des *onze lettres*.

MAYER LAMBERT.

UNE NOUVELLE INSCRIPTION PHÉNICIENNE

DE CITIUM

L'ancienne capitale de l'île de Cypre, Citium, aujourd'hui Larnaca, a été une mine féconde d'inscriptions phéniciennes. Un nouveau texte vient de s'ajouter à la série insérée dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, Ire partie, tome I, p. 35-100, no 10-87, planche V-XII.

Voici le déchiffrement de M. Th. Nöldeke, tel qu'il vient de le publier dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, IX (1894), p. 400-405. La dernière lettre de la ligne 4 seule est douteuse.

1 מצבת אז אש יטנא ארש רב סרסרם לאבי לפרסי
2 רב סרסרם בן ארש רב סרסרם בן מנחם רב סרסרם
3 בן משל רב סרסרם בן פרסי רב סרסרם ולאמי
4 לשמזבל בת בעלרם בן מלכיתן בן עזר רב חז(י?)
5 ענם על משכב נחתנם לעלם

Le titre, six fois héréditaire dans une même famille, de רב סרסרם est interprété par M. Nöldeke comme l'équivalent d'une prononciation massorétique רַב שָׂרֵי שָׂרִים « le maître des chefs des

chefs », ce qu'il traduit ensuite par « le plus haut dignitaire » (*der höchste Oberbeamte*). Pour moi, cette désignation évoque impérieusement le רַב הַסָּרִיסִים de Daniel, I, 3, ainsi que le שַׂר הַסָּרִיסִים de Daniel, I, 7-11, 18; cf. le fonctionnaire appelé רַב־סָרִיס dans II Rois, XVIII, 17, et certainement aussi dans Jérémie, XXXIX, 3 et 13, où סָרִים doit être corrigé en סָרִיס. Ce n'étaient pas forcément des châtrés; le *sârîs* de Pharaon, Putiphar (Genèse, XXXVII, 36; XXXIX, 1) était marié à une femme qui ne se serait pas résignée à un excès d'austérité. La forme סריס, qui, en phénicien, serait סרס, avec ses consonnes initiale et finale identiques, est, à mon avis, abrégée de סרסר, redoublement de la racine bilitère סר « chef ».

Le nom du père, פרסי, qui, avant lui, avait été porté par l'aïeul (ligne 3), signifie « le cavalier ». Cf. dans l'onomastique phénicienne de Citium עבדסס « le serviteur des chevaux sacrés » (C. I. S., 46, l. 1; 49; 53); les chevaux de quelques vases cypriotes [1]; un personnage arabe appelé אלפרסי « l'homme au coursier » [2]; le nom propre פארס « cavalier », si fréquent chez les Arabes. N'oublions pas non plus de rappeler l'ancien mythe sémito-grec du dieu cavalier [3], Persée.

ארש [4] et מנחם, comme noms propres, sont d'anciennes connaissances pour l'épigraphie phénicienne. Quand à מלך, on ne s'étonnera pas de ce participe actif (C. I. S., I, 3, l. 9) signifiant « dominateur », passé d'appellatif au rang de nom propre. Voir, d'ailleurs, le nom propre théophore מלקרתמלך sur l'inscription carthaginoise 130 de M. Euting.

La mère d'Aris, de celui qui a élevé ce monument en l'honneur de ses deux parents, est appelée שמזבל. Le second terme de cette composition est transparent : c'est זבל « habiter », racine d'après laquelle le deuxième fils de Jacob a été appelé Zabulon (זְבוּלוּן). Quant à שם, il représente le dieu de ce nom théophore, comme בעל dans le nom de femme בעלאזבל sur un texte de Tharros (C. I. S., I, 158, l. 1 et 2); cf. d'une part שֵׁם et הַשֵּׁם dans quelques passages de l'Ancien Testament, dans l'usage des Juifs autrefois

[1] Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III, p. 702-706.

[2] Ibn Khallikân, version anglaise par le Baron de Slane, II, p. 117, où est donnée cette explication.

[3] J'emprunte cette expression à Max. Collignon, *Ex-voto au dieu cavalier*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, IV (1880), p. 291-295, et pl. IX.

[4] Je signale aux curieux un passage de Yâkoût, *Dictionnaire géographique*, I, p. 430, relatif à un certain Juif, nommé Arîs, qui vivait à Médine au milieu du VIIe siècle de notre ère : « La forme primitive du nom, dit Yâkoût, est Irrîs, et je suppose qu'elle est hébraïque. »

et des Samaritains maintenant, d'autre part l'application de זְבוּל à l'habitation de Dieu (I Rois, VIII, 13; Isaïe, LXIII, 15; II Chroniques, VI, 2). Ce nom est un synonyme interverti de שְׁכַנְיָהוּ et שְׁכַנְיָהוּ, dont le premier est un nom propre fréquent dans les écrits bibliques. Doit-on comparer avec שמזבל le nom de la Phénicienne אִיזֶבֶל, « fille d'Etba'al, roi des Sidoniens », que prit pour femme Achab, fils d'Omri, roi d'Israël (I Rois, XVI, 29 et 31)? A première vue, Isabelle, comme nous avons transcrit Ἰεζαβήλ des Septante et des Actes, *Jezabel* de la Vulgate, semble signifier « l'habitante de la côte », les Sidoniens étant appelés יֹשְׁבֵי אִי « les habitants de la côte » dans Isaïe, XXIII, 2 et 6. Ce qu'il faut rejeter résolûment, c'est toute étymologie supposant que אי soit la négation, de telle sorte qu'Isabelle serait une personne sans domicile (cf. la racine מסכן indiquant la misère, où je crois que le *mîm* initial est privatif). A la lumière de la réflexion, j'entrevois que, dans אִיזֶבֶל, comme dans שמזבל, une fois זבל détaché, il doit rester en tête un nom de dieu plus ou moins défiguré, que je crois également reconnaître dans les noms propres d'homme אִיתָמָר « Celui que I a élevé », אִי־כָבוֹד[1] (cf. יוֹכֶבֶד, nom de la mère de Moïse, et l'expression כְּבוֹד יְהוָה, (Isaïe, LX, 1); אִיּוֹב, Job, que je donne sous toutes réserves, le nom propre יוֹב (Genèse, XLVI, 13) n'étant rien moins qu'assuré; אִיעֶזֶר, qu'on a dérivé de אֲבִיעֶזֶר, que je crois devoir être plutôt rapproché de אֶלִיעֶזֶר, אֶלְעָזָר, יוֹעֶזֶר, עֲזַרְאֵל, עֲזַרְיָה, עֲזַרְיאֵל (cf. ici, l. 4, עזר, ainsi que les בעלעזר, עזרבעל, אשמנעזר phéniciens). Cet I divin a-t-il eu son autonomie, ou bien s'est-il déformé de Yâh (le Ἰάω des Grecs, le Jaho de Jérôme), réduit à sa plus simple expression? Je pose la question, sans me sentir suffisamment armé pour la résoudre.

Schémzabal est fille de Ba'alrâm, fils de Malikyâtôn, fils de 'Ézér. Ce Malikyâtôn ne doit pas être confondu avec « le roi de Citium et d'Idalion, fils de Ba'alrâm », qui nous est connu par les monuments de Citium et d'Idalion (C. I. S., I, nos 10, l. 2; 11, l. 2; 18; 88, l. 1 et 7; 89, l. 1; 90, l. 1; 91, l. 1; 92, l. 1). Le dernier personnage de la série, 'Ézér, avec son nom théophore apocopé, rappelle עָזָר, עַזּוּר ainsi employé quelquefois, et surtout עָזְרָא,

[1] Ce nom se rencontre deux fois dans le premier livre de Samuel : IV, 21, et XIV, 3. Dans le second de ces deux passages, les Septante portent Ἰωχαβήδ (cf. Wellhausen, *Text der Bücher Samuels* (Göttingen, 1871, p. 57), tandis que, pour le premier, ils ont l'étrange composition Οὐαιβαρχαβώθ = וַיִּבְרַח כָּבוֹד, synonyme de l'explication biblique, qui y est donnée : גָּלָה כָבוֹד.

le fameux Esdras. L'épithète qui est accolée au nom de ce nouvel Esdras est רב חזעינם, que M. Nöldeke a expliqué très ingénieusement par « le chef des voyants », c'est-à-dire le chef des visionnaires. Si je le suivais dans cette voie, je comparerais Nombres, XXIV, 4 et 16, où נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם continue מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה. Mon savant ami, M. Israël Lévi, s'est demandé si ענם ne serait pas plutôt une forme où un *noun* redoublé représenterait les deux *noun* de l'hébreu עָנָן « nuage ». C'est là une hypothèse très plausible, à laquelle je me rallie volontiers, pour des motifs tirés de la langue et des faits. Les mots dont le deuxième radical est semblable au troisième peuvent, en phénicien, alléger l'écriture d'une des deux consonnes identiques ; ainsi חנן devient חן dans חן « faveur » et ses composés; l'on dit aussi bien חנבעל que חנבעל, et l'on écrit חנא le nom propre Hannon. On orthographie de même גד « la Fortune », avec un seul *dâlét* dans le nom propre בעלגד ; חי et חים « vivant, vie », avec un seul *yôd* ; כל « tout » avec un seul *lâméd*; מתן, nom propre, avec un seul *tâw*, etc. Pour ce qui est de ענם, une comparaison probante est celle de l'arabe ʿanna, avec redoublement du deuxième radical, dans le sens de « nuage ». D'un autre côté, les nuées sont le séjour des dieux, comme ils sont celui de Jahwéh, et les עוֹנְנִים de l'Ancien Testament sont ceux qui interrogent les nuages pour connaître l'avenir. C'est aux devins de cette catégorie que ʿÉzér, l'aïeul de Schêmzébel, aurait donc été préposé.

La formule finale se trouve aussi dans l'inscription 46 du *Corpus inscriptionum semiticarum*, l. 2 (I, p. 68). La « couche » du mort rappelle les nombreux exemples contenus dans l'inscription d'Eschmounʿazar.

De ces considérations résulte la traduction suivante :

1 Monument que voici, qu'a élevé Aris, le chef des ministres, en l'honneur de son père Farasî,

2 le chef des ministres, fils d'Aris, le chef des ministres, fils de Menahêm, le chef des ministres,

3 fils de Môschêl, le chef des ministres, fils de Farasî, le chef des ministres; et en l'honneur de sa mère

4 Schêmzébél, fille de Baʿalrâm, fils de Malikyâtôn, fils de ʿÉzér, fils du chef des voyants

5 D'après les nuages, sur la couche de leur repos, pour l'éternité.

Paris, ce 10 mars 1895.

HARTWIG DERENBOURG.

LES PROPHÉTIES SUR LA GUERRE JUDÉO-ROMAINE

DE L'AN 70.

On connaît les raisons pour lesquelles, suivant Josèphe, les Juifs se révoltèrent, en l'an 67 ap. J.-C., contre les Romains (*Bel. Jud.*, VI, 5, 4) : « Ce qui détermina le plus les Juifs à s'insurger, ce fut un *oracle* ambigu contenu dans les livres saints : « En » ces jours, un homme partira de leur pays et règnera sur le » monde. » Ils appliquèrent cette parole à un de leurs concitoyens, et beaucoup de docteurs s'égarèrent dans leur interprétation. »

Le témoignage de Tacite concorde avec celui de Josèphe : « La plupart, dit-il (*Hist.*, V, 13), étaient convaincus que, dans les *anciens livres des prêtres*, il était écrit qu'à cette époque l'*Orient* se raffermirait et que des hommes sortant de la Judée exerceraient l'empire du monde. » Suétone répète Tacite presque mot pour mot.

D'où vient cette concordance? Quelle est la source commune? Quels sont les livres saints renfermant cette prophétie?

Chose curieuse, les récits des prodiges précurseurs de la catastrophe s'accordent également. Josèphe dit à ce sujet (*B. J.*, 5, 3) : « Avant le coucher du soleil, l'on vit dans toute la région *des chars et des troupes armées passer à travers les nues.* » De même, Tacite, *l. c.* : « Des prodiges avaient eu lieu... *On vit des rangées d'armées se battre dans le ciel, des armes reluire* et un temple s'embraser soudain au milieu des nuages... »

A notre avis, ces anciens écrits qui recélaient « cet oracle ambigu », ce sont les oracles sibyllins.

Déjà au IIe siècle avant l'ère chrétienne, la Sibylle juive avait rendu l'oracle qu'un jour « l'Orient se raffermirait et qu'un homme sortirait de là, pour dominer le monde ». Elle prophétise, en effet, ce qui suit : « Alors le peuple du grand Dieu redeviendra fort et sera le guide de tous les hommes » (*Orac. sibyll.*, III, 194 et suiv.). Puis : « Et, dès le début, Dieu enverra un roi, qui mettra un terme à la guerre sur toute la terre » (*ibid.*, III, 652).

De même, la Sibylle prédit les prodiges. Voici ce qu'elle proclame : « Mais de nouveau les puissants du monde se liguent contre ce pays, courant à leur propre ruine. Car ils veulent anéantir la maison du grand Dieu et les meilleurs d'entre les hommes... Mais un jugement du grand Dieu les atteint, et tous

périssent par la main de l'Eternel. *Il tombera du ciel des épées flamboyantes*, il apparaîtra de grandes torches..., parce qu'ils ont méconnu la loi et la justice du grand Dieu et, se ruant dans leur folie contre le temple, ils ont brandi les lances. Dieu les jugera tous au moyen de la guerre, du feu et du fer » (*ibid.*, III, 663-690).

Ailleurs, elle indique le présage auquel on reconnaîtra infailliblement le jour de Dieu. « Je t'annoncerai, dit-elle, le signe par lequel tu sauras quand la fin sera venue : lorsque l'on apercevra des épées au ciel clair du matin et du soir... et qu'on verra dans les nues un combat de fantassins et de cavaliers, ce sera la fin que Dieu, qui habite le ciel, prépare pour la guerre » (III, 795-806). — De même, la deuxième Sibylle juive, qui vécut à l'époque de la destruction du second Temple, représente ce combat suprême comme étant ordonné par Dieu. « Dans les étoiles, déclare-t-elle, je vis la menace du soleil brillant et la terrible colère de la lune... Les étoiles enfantèrent la bataille et *Dieu commanda la bataille* » (V, 512 et suiv.).

Ces prophéties furent, selon Josèphe et Tacite, accomplies par la guerre romaine. Si nous mettons en parallèle les prédictions et le récit des faits, il y a une telle concordance qu'il n'existe plus aucun doute sur la nature des livres sacrés contenant l'*oracle ambigu*. Voici les deux textes :

Tacite, *Hist.*, V, 13 :

Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum literis contineri, *eo ipso tempore* fore ut *valesceret oriens* profectique Judæa rerum potirentur.

Suétone, *Vespas.* c. 4 :

Percrebuerat oriente toto vetus et *constans* opinio, esse in fatis, ut *eo tempore* Judæa profecti rerum potirentur. Id... Judæi ad se trahentes rebellarunt.

Josèphe, *Bell. Jud.*, VI, 5, 4 :

Τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πολεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἑτεροῖς εὑρημένος γράμμασι, ὡς κατά τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπό τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰ-

Orac. Sibyllina, III, 194, 195 :

Καὶ τότ' ἔθνος μεγάλοιο Θεοῦ πάλιν κατεῤῥὸν ἔσται
Οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

Or. Sibyll., III, 652 :

Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο Θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο...

κουμένης. Τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν κτλ.

Tacite, *Hist.*, V, 13 :

Evenerant prodigia..... Visæ *per cœlum concurrere acies*, — *rutilantia arma* et subito *nubium* igne conlucere templa...

Josèphe, *Bell. Jud.*, VI, 5, 3 :

Πρὸ γὰρ ἡλίου δύσεως ὤφθη μετέωρα περὶ πάσαν τὴν χώραν ἅρματα καὶ φάλαγγες ἔνοπλοι διάττουσαι νεφῶν καὶ κυκλούμεναι τὰς πόλεις.

Or. Sibyll., III, 670 :

Καὶ κρίσις αὐτοῖς
Ἔσσεται ἐκ μεγάλοιο Θεοῦ, καὶ πάντες ὀλοῦνται
Χειρὸς ἀπ' ἀθανάτοιο. Ἀπ' οὐρανόθεν δὲ πεσοῦνται
Ῥομφαῖαι πύρινοι κατὰ γαῖαν...

Or. Sibyll., III, 795-806 :

Σῆμα δέ σοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδὲς ὥστε νοῆσαι,
Ἡνίκα δὴ πάντων τὸ τέλος γαίῃφι γένηται.
Ὁππότε κεν ῥομφαῖαι ἐν οὐρανῷ ἀστεροέντι
Ἐννύχιαι ὀφθῶσι πρὸς ἑσπέραν ἠδέ πρὸς ἠῶ . . .
. . . . . .
Ἐν νεφέλῃ δ' ὄψεσθε μάχην πεζῶν τε καὶ ἱππ
Οἷα κυνηγεσίην θηρῶν, ὁμίχλειν ὁμοίην.
Τοῦτο τέλος πολέμοιο τελεσιν Θεὸς οὐρανὸν οἰκῶν.

Or. Sibyll., V, 512 :

Ἠελίου φαέθοντος ἐν ἀστράσιν εἶδον ἀπειλήν,
Ἠδὲ σεληναίης δεινὸν χόλον ἐν στεροπῇσιν·
Ἄστρα μάχην ὤδινε' Θεὸς δ' ἐπέτρεψε μάχεσθαι κτλ.

Mais si les prodiges ont eu lieu suivant les prophéties de la Sibylle, c'est que la Sibylle jouissait *de la plus grande popularité* auprès du peuple. Et nous déplorons une fois de plus la négligence où l'on tient la littérature judéo-alexandrine, au grand dommage de l'histoire du judaïsme.

M. Friedlænder.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1894 ET 1er TRIMESTRE 1895.

Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

אחיאסף Annuaire hébraïque pour l'année 1895. 2e année. Varsovie, impr. Schuldberg, 1894; in-8° de 505 + 38 p.

Il serait trop long d'énumérer tous les articles de cet excellent annuaire littéraire : poésies, nouvelles, biographies, histoire juive, revue de l'année en Russie, en Palestine et dans la République Argentine, comptes rendus bibliographiques, telles sont les matières qui y entrent, et l'auteur s'est entouré de collaborateurs de talent, dont le moins illustre n'est assurément pas M. Harkavy. Notre savant confrère établit, d'après un bon manuscrit de Masoudi, que Saadia eut pour maître Yahia b. Zacaria, de Tibériade, écrivain lui-même, traducteur biblique et théologien. M. Harkavy est aussi, dans ce recueil, le héros d'une très intéressante biographie, œuvre de M. Sagorodski.

ס׳ דברי ימי ישראל Geschichte der Juden von Dr H. Graetz in's Hebräische übertragen von P. Rabinowitz. 3e partie, fasc. 3-8. Varsovie, impr. Israel Alpin, 1894 ; in-8° de p. 129 à 536.

Avec ces fascicules est terminé le troisième volume de cette traduction de l'histoire des Juifs de Graetz. Le traducteur, M. Rabinovitz, s'acquitte heureusement de sa tâche, sa langue est simple, sans prétention, et il s'efforce de serrer de près le texte. Grâce à lui, le nombreux public qui lit l'hébreu, particulièrement en Russie, pourra acquérir des notions exactes et étendues sur l'histoire juive. Le présent volume ne sera pas le moins bien venu des trois. L'éditeur a eu, en effet, la bonne fortune de s'attacher la collaboration de M. Harkavy, dont l'éloge n'est plus à faire. Notre savant confrère n'a pas cru manquer de respect à la mémoire de l'historien des Juifs en soumettant ses assertions à une critique rigoureuse, et toutes

les fois qu'elles se heurtent à des objections sérieuses, M. Harkavy ne craint pas de le noter. Bien plus, mettant à profit ses vastes connaissances et les ressources que lui offre l'admirable collection des mss. hébreux de la bibliothèque de Saint-Pétersbourg, il a enrichi le texte d'additions importantes qui renversent certaines hypothèses de Graetz, éclairent certains coins obscurs ou même révèlent des faits entièrement ignorés jusqu'ici. Aussi cette traduction hébraïque sera-t-elle désormais un instrument de travail nécessaire à tous. Ce volume embrasse justement des matières où la compétence de M. H. avait beau jeu pour s'exercer : on sait de combien de découvertes la science lui est déjà redevable pour la période de l'histoire qui va de la clôture du Talmud à la fin du Gaonat. M. H. a trouvé moyen de nous apporter de l'inédit sur les nombreuses sectes juives qu'on a coutume de rattacher à la naissance du Caraïsme. C'est le Caraïte Kirkisani, dont il a publié déjà des extraits dans cette *Revue* (t. V et VII), qui lui a fourni la matière de notices très curieuses et fort ingénieuses sur ce sujet. On nous permettra de signaler ici celle qui nous a le plus frappé. Scharistani, comme on le sait, parle d'une secte, nommée Magariite, qui professe que Dieu s'est servi d'un ange pour s'entretenir avec les prophètes, que c'est cet ange qui a été le démiurge, le créateur du monde terrestre, lui aussi auquel se rapportent tous les anthropomorphismes de la Bible. Comment s'est formée cette secte et par quels intermédiaires se relie-t-elle à Philon, qui a enseigné une doctrine analogue? On croyait jusqu'ici que ces Magariites, comme Benjamin Nehawendi, à qui on les apparente, avaient subi l'influence des Motazales. Mais à cette hypothèse s'oppose l'assertion de Scharistani qu'Arius aurait fait des emprunts à la secte juive. Si même cette allégation est sujette à caution, elle prouve, au moins, qu'on attribuait communément une haute antiquité au Magariisme. D'autre part, ce nom lui-même avait déconcerté jusqu'ici toutes les explications. Or, Kirkisani nous apprend que ce qualificatif signifie en arabe « les gens de la caverne ». En outre, il loue beaucoup un des écrivains de cette secte qu'il appelle l'Alexandrin. Quelques membres de cette secte sont des ascètes qui défendent les plaisirs. Mais tous, par opposition aux Sadducéens, écartent les anthropomorphismes et rapportent tout ce que dit la Bible de la nature et des actions de Dieu à l'ange qui créa le monde. C'est vers cette secte que penchait Benjamin Nehawendi. Voici maintenant la conjecture de M. H. : Les « gens de la caverne » sont des Esséniens; l'Alexandrin est Philon, ou tel autre Juif d'Alexandrie. De la sorte, toutes les obscurités disparaissent. La thèse n'est-elle pas séduisante? Reste, il est vrai, une difficulté que n'a pas examinée M. H. Si les Esséniens, à l'état de secte, ont continué de vivre en Egyte si longtemps, jusqu'au VIIIe siècle au moins, comment s'expliquer le silence absolu qui les enveloppe pendant tant de siècles? pourquoi ni Juifs, ni Chrétiens n'en font-ils pas une seule fois mention?

ס׳ דרך יבחר Consultations et novelles talmudiques de Hayyïm Beçalel Baneth, édit. par Ascher Samuel Paneth. Munkacs, impr. Blayer et Kohn, 1894; in-f° de 12 ff. non paginées + 119 ff.

דרך עץ החיים Peinture de la vie des étudiants de l'école *Eç Hayyim* à Walajin, par Menahem Mendel Lévi Horwitz. Cracovie, impr. Fischer, 1895; in-8° de 112 p.

ויכוח הדת והאמונה Religions-Disput als Commentar talmudischer Allegorien von J. H. Gelbard. Drohobycz, impr. Zupnik, 1894; in-8° de 75 p.

ס׳ חידושי הפלא״ה Novelles talmudiques de Pinhas Hallévi Horwitz, éd. par Sender Chajem Franzos. Munkacs, impr. Blayer et Kohn, 1895; in-f° de 41 ff.

יא"ר נתיב Lichtstrahlen über den Prediger Salomon. Erklärungen der bis jetzt unbeachtet gebliebenen Rätsel, Beispiele u. Winke, in welchen der berühmte König seine Thaten, seine Lehren, sowie die Hauptereignisse seines privaten u. politischen Lebens, nebst Aeusserungen über politische Persönlichkeiten, in Bildersprache dargestellt, enthüllt, erörtert u. bekräftigt durch Beweisanführungen von E. Roller, etc., etc. Cracovie, impr. Fischer, 1895; in-8° de XII + 42 + 9 p.

Le mot de l'énigme qui avait résisté à toutes les recherches et qu'il était réservé à M. E. Roller de découvrir enfin est extrêmement simple : Salomon a écrit l'Ecclésiaste après avoir appris que Dieu allait diviser son royaume. Tout bonnement.

ס' ילקוט הגרשוני Recueil alphabétique de discussions et novelles sur certaines questions talmudiques. 1re partie par Gerson Stern. Fachs, impr. Rosenbaum, 1894; in-f° de V + 58 ff.

ילקוט סופר Recueil de passages midraschiques distribués suivant l'ordre des sections sabbatiques et pouvant servir de thèmes à des allocutions de mariage et de circoncision et aux oraisons funèbres, par Joseph Leib Sofer. Fachs, impr. Rosenbaum, 1894; in-8° de 226 ff.

היקב Supplément littéraire et scientifique au journal « Hamelitz », publié par L. Rabbinowitz et Rappoport. Saint-Pétersbourg, impr. Behrmann et Rabbinowitz, 1894; in-8° de XVII + 80 + 82 p.

מבוא לס' קהלת Einleitung zum Buche Kohelet, kritisch bearbeitet von B. Salzberg. Varsovie, Schuldberg frères, 1894; in-8° de 64 p.

ס' מגדנות אליעזר Novelles bibliques par Eliézer Hirsch, éd. par Mardochée Hayyim Leb. Varsovie, impr. Unterhändler, 1895; in-4° de 75 p.

ס' מגיד צדק Ouvrage de morale et de casuistique par Zeeb Dob, éd. par Lazar Schenkel. Cracovie, impr. Fischer, 1894; in-4° de 42 p. A la suite, ס' צוארי שלל, commentaire sur les Haftarot, d'Azoulaï, éd. par le même; in-4° de 129 p.

ס' מזקנים אתבונן Discussions casuistiques par Ben Sion. Varsovie, impr. Schuldberg frères, 1895; in-8° de 104 p.

ס' מלבושי יום טוב Novelles sur le *Lebousch* par Lipman Heller, éd. par Jacob Salomon et Israel Issar. Varsovie, impr. Baumritter, 1895; in-8° de 144 p.

מסכת ראש השנה Tract Rosh Hashana, of the new edition of the Babylonian Talmud, edited, formulated and punctuated for the first time by Michael L. Rodkinson and translated for the first time from the above text by Rabbi J. Leonard Levy. Philadelphie, Charles Sessler, 1895; in-8° de XXXII + 66 + XXII + 39 p.

מסכת ראש השנה... הרשן והקצר Tract Rosh Hashana, of the new edition of the original Babylonian Talmud edited, formulated and punctuated by Michael L. Rodkinson. New-York, chez l'auteur, 1895; in-8° de XXII + 39 p.

C'est la partie hébraïque de l'ouvrage précédent : il y manque le portrait de l'auteur qui illustre l'édition complète.

ס' המגלות לשלמה Nouvelle édition du Schem Hagguedolim avec quelques additions de Salomon Hazan, rabbin d'Alexandrie, publ. par David Hazan. Alexandrie, impr. Faradj Hayyim Mizrahi, 1894; in-4° de 232 p.

ס' מקדש אהרן Description du tabernacle par Selig Hirsch Deglin. St-Pétersbourg, impr. Behrmann et Rabbinowitz, 1894; in-8° de 54 + 14 p.

עבדת ישראל Abodat Israel. Vierundfünfzig hebräische Vorträge mit deutscher Uebersetzung über die fünf Bücher Mosis nach Ordnung der Wochenabschnitte, von Dr Israel Schwarzstein. Francfort, J. Kauffmann, 1895; in-8° de 348 p.

ס' עין יצחק השני Recueil de Consultations sur le Schoulhan Aroukh Eben Ezer par Isaac Elhanan Issar. Vilna, impr. Romm, 1895; in-f° de 132 ff.

ס' רב פעלים Liste alphabétique des ouvrages midraschiques, avec l'indication de leurs auteurs et des mentions qui en sont faites, par Abraham, fils du célèbre Elia de Vilna, avec notes de l'éditeur, Simon Moïse Chones, et la collection des fragments des Midrasch Abchir, Esfa, Vayisaou, et Ele Eskera. Varsovie, impr. Weissenstadt, 1894; in-8° de 160 p.

שם משמואל Rabbi Sammuel Elieser Eidels genannt der « Mataschah » u. dessen Bedeutung für die Kenntniss des Talmuds, von S. A. Horodetzky. Drohobycz (Vienne, Lippe), 1895; in-8° de 39 p.

ס' שערי תורת התקנות Die Institutionen des Judenthums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen geschichtlichen Reihenfolge geordnet u. entwickelt von Rabb. Moses Bloch. II. Band, 1. Theil. Cracovie, impr. J. Fischer, 1894; in-8° de 326 p.

C'est évidemment un recueil très utile, dont se loueront les étudiants, car il ne se borne pas à énumérer les différentes décisions prises par les autorités rabbiniques pendant la période qui va jusqu'à la clôture de la Mischna, mais il cite tous les passages du Talmud qui s'y rapportent et toutes les discussions des commentateurs auxquelles ils ont donné lieu. A mon avis, on aurait préféré à cet étalage d'érudition une étude précise de ces décrets, de leur authenticité, de leur signification, des circonstances qui les ont provoqués.

תולדות ישו Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu. Zum ersten Male nach dem Oxforder origin.-Ms. hrsgg. von Bischoff. Leipzig, Friedrich, 1895; in-8° de 61 p.

ס' תכלת מרדכי Recueil d'homélies et de dissertations sur le Pentateuque par Marcus Drucker. Lemberg, impr. Rohatyn, 1894; in-4° de 372 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Amitaï (L. K.). Vae vae victis! Romains et Juifs. Etude critique sur les rapports publics et privés qui ont existé entre les Romains et les Juifs jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. Paris, Fischbacher, 1894; in-8° de 136 p.

Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitæ, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino, primum edidit Clemens Bæumker (tome I, 2e, 3e et 4e parties). Munster, Aschendorf, 1895; in-8°

de XXIII + p. 211-558. (Faux-titre : Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen hrsgg. von Clemens Bæumker.)

Ce volume renferme la fin des textes, les prolégomènes, l'index des mots et des choses. Cette publication a été accueillie partout avec faveur : il était difficile de mieux s'acquitter de la tâche.

BARDOWICZ (Leo). Studien zur Geschichte der Orthographie des Althebräischen. Francfort, J. Kauffmann, 1894; in-8° de 112 p.

BAUMANN (V.). Hebräische Relativsätze. Ein Beitrag zur vergleich. Syntax der semitisch. Sprachen. Leipzig, Harrassowitz, 1894; in-8° de 50 p.

BERLINER (A.). Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart (2050 Jahre). Francfort, J. Kauffmann, 1893; in-8° de X + 129 + 236 p.

Fruit de plus de dix années de travail, cette histoire des Juifs de Rome est un des meilleurs ouvrages qui aient paru dans ces dernières années. Exactitude, précision, rigueur de la méthode, richesse des informations, tout se réunit pour la mettre hors pair. Elle se compose de deux parties : la Rome païenne et la Rome chrétienne. Dans le premier volume, M. B. n'avait pas la prétention d'être neuf, il s'est contenté de reprendre tous les travaux de ses prédécesseurs, en particulier celui de M. Hild, auquel il doit beaucoup, et de les discuter avec impartialité. Pour traiter la seconde partie, M. B., se trouvait préparé mieux que personne; d'abord il a pu mettre à profit nombre de documents hébreux ignorés des historiens qui ne savent que les langues classiques, documents qu'il a découverts dans ses nombreux voyages, particulièrement en Italie; en outre, un des premiers, il a eu la bonne fortune de voir s'ouvrir les fameuses archives secrètes du Vatican. On sait que Léon XIII, dans un esprit de libéralisme scientifique auquel on n'était pas habitué jusqu'ici, a mis à la disposition du public les richesses immenses enfouies dans ce dépôt. M. B. n'a pas épuisé ces archives, un de nos collaborateurs est occupé en ce moment à recueillir des monceaux de documents sur les Juifs que n'a pu dépouiller M. B. Mais, si incomplète que soit la moisson de M. B., elle est assez belle pour avoir renouvelé en partie cette histoire. Nous aurions à nous plaindre plutôt de cette abondance de documents, car, écrivant surtout en vue des savants et ne voulant rien perdre des textes qu'il avait recueillis, M. B. a fait moins une histoire qu'une chronique. Mais nous aurions tort de chicaner M. B. sur le plan de son ouvrage, nous aimons mieux lui exprimer la reconnaissance du public savant. Peut-être reviendrons-nous en détail sur cette monographie pour mettre en lumière les points nouveaux et rectifier ceux qui nous paraissent contestables.

Bericht (Zwölfter) über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Mit einer wissensch. Beigabe von Dr S. Maybaum : Aus dem Leben von Leopold Zunz. Berlin, impr. Rosenthal, 1894; in-4° de 74 p.

BICKELL (Gustav). Beiträge zur semitischen Metrik. I. Das alphabetische Lied in Nahum I, 2-II, 3. Vienne, Tempsky, 1894 ; in-8° de 12 p. (Tirage à part des Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissensch. in Wien, philos.-histor. Classe, Band CXXXI.)

BRANN (M.). Ein kurzer Gang durch die jüd. Geschichte. Breslau, Jacobsohn, 1895; in-8° de 42 p. (Publication du Verein für jüd. Geschichte u. Litteratur zu Breslau.)

BRANN (M.). Geschichte des Rabbinats in Schneidemühl. Breslau, Schatzky, 1894; in-8° de 36 p.

Bretey. De la notion de la sagesse dans le prologue des Proverbes et de ses origines. Thèse. Paris, impr. Noblet, 1894; in-8° de 55 p.

Casanowicz (Immanuel M.). Paronomasia in the Old Testament. Dissertation presented to the Board of University studies of the Johns Hopkins University for the degree of doctor of philosophy. 1892. Boston, Mass, 1894; in-8° de 94 p.

Je ne vois pas le but qu'a poursuivi l'auteur. De la liste des paronomasies qu'il dresse, il faut défalquer nombre de numéros assez fantaisistes. Prenez, par exemple, les quatre premières lignes et vous lirez, avec étonnement sans doute, que אב אנכי לאבירונים et והכה איש את רעהו באבן או באגרוף renferment des paronomasies. L'idée, d'ailleurs, de rechercher cette figure de rhétorique dans des textes législatifs et historiques est déjà assez originale. Paronomasies aussi les étymologies bibliques des noms propres! Supprimez de ce long travail tout ce qui n'y devait pas entrer, et il vous restera à apprendre que le langage poétique de la Bible, surtout de certains Prophètes, affectionne les paronomasies. On s'en doutait bien un peu.

Cornill (C. H.). Der israelitische Prophetismus. In fünf Vorträgen. Strasbourg, Trübner, 1894; in-8° de 184 p.

Dalman (G.). Grammatik des jüd.-palästinischen Aramäisch, nach den Idiomen des paläst. Talmud und Midrasch, des Onkelostargum u. der jerusal. Targume zum Pentateuch. Leipzig, Hinrichs, 1894; in-8° de XII + 348 p.

Voir plus loin.

Darmesteter (James). Les prophètes d'Israël. Paris, Calmann-Lévy, 1895; in-18 de XX + 391 p.

Davidson (A. B.). Introductory hebrew grammar. Hebrew syntax. Edimbourg, Clark, 1894; in-8° de 244 p.

Eisenstadt (M.). Ueber Bibelkritik in der talmudischen Literatur. Francfort, Kauffmann, 1895; in-8° de 55 p.

Finkelscherer (Israel). Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben u. zur Mystik. Breslau, Schottlænder, 1894; in-8° de 96 p.

Glaser (Alfred). Geschichte der Juden in Strasburg. Impr. Riedel fr., 1894; in-8° de 88 p.

Etude qui ne manque pas d'intérêt, mais qui n'apporte guère de neuf. On est étonné de n'y voir pas cité ni utilisé le mémoire d'Isidore Loeb, *Les Juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution* (*Annuaire de la Société des Etudes juives*, 2e année). L'auteur semble ignorer aussi la valeur des autorités auxquelles il se réfère. C'est ainsi que, sur la la foi de S. Malo, *Histoire des Juifs*, Paris, 1826, il parle d'un massacre de 1500 Juifs à Strasbourg, lors de la première croisade (1096). Malo n'est pas un historien si considérable que sa simple affirmation l'emporte sur le témoignage unanime de toutes les sources du moyen âge. M. G. n'aurait eu qu'à consulter Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden*, pour concevoir des doutes sur ce point, — M. G. a publié une nouvelle fois le *Dénombrement général des Juifs d'Alsace fait à la fin de l'année 1784*, déjà édité par M. Scheid, *Histoire des Juifs d'Alsace*, p. 248 et suiv.; qu'il nous permette de lui signaler une autre pièce du même genre, qui offre au moins autant d'intérêt, c'est le dénombrement des familles juives de l'Alsace en 1716. Nous le reproduisons en entier.

DENOMBREMENT

des familles iuiues qui estoient en Alsace avant l'année 1689 et de celles qui s'y trouvent en 1716.

Villes, bailliages et prevostez.	Lieux particuliers où les Iuifs sont etablis.	Nombre de familles Avant 1689.	Nombre de familles En 1716.
Landau		3	19
Bailliage de Lauterbourg	Lauterbourg	4	6
	Herxheim	»	3
	Riesheim	3	7
	Ingenheim	8	14
Weissenbourg		8	24
Bailliage de Fleckenstein	Riedfeltz	3	4
	Soultz	»	2
	Roppenheim	»	1
	Röderen	1	12
	Trimbach	»	1
	Wickerswiller	»	6
	Lembach	»	2
Bailliage de Schöneck	Freschwiller	»	1
	Vishofen	»	1
	Sultzbach	»	2
	Esselshausen	»	1
Fort-Louis		6	17
Haguenau		19	35
Bailliage d'Haguenau		60	86
Bailliage d'Oberbronn	Oberbronn	2	4
	Uhrweiller	»	3
	Rottbach	»	4
	Weimbourg	»	6
	Niderbronn	»	5
Uille de Rixhofen		2	7
Bailliage de Bouxweiller	Bouxweiller	18	18
	Ringendorf	3	6
	Phafenhofen	4	11
	Offweiller	1	1
	Schwindratzheim	3	3
	Ingwiller	10	13
	Wenwiller	4	4
	Ingenheim	2	4
	Gersdorf	1	1
	Werth	1	1
	Hatten	2	3
	Lichtenberg	2	2
		170 (*sic*)	340

Villes, bailliages et prevostez.	Lieux particuliers où les Juifs sont établis.	Nombre de familles Avant 1689.	Nombre de familles En 1716.
	De l'autre part.....	170	340
Bailliage de Brumpt et Westhoffen.....	Brumpt.....	4	3
	Walrenheim.....	2	2
	Westhoffen.....	37	41
	Wolfisheim.....	4	4
	Ivenheim.....	1	3
	Balbronn.....	3	16
	Ahlenviller.....	1	1
	Offendorf.....	»	1
	Eckwersheim.....	4	4
Preuosté d'Offendorf.....		»	4
Villages de l'abbaye de Neubourg.....		6	7
Bailliage de Sauerne.....	Sauerne.....	6	7
	Otterswiller.....	»	2
Preuosté de Saint-Jean des Choux Sernhoffen.....		»	4
Preuosté de Dettuiller....	Dorenheim.....	5	8
	Dettuiller.....	5	8
Bailliage de Marmoutiers.	Marmoutiers.....	20	26
	Heguen.....	»	2
Bailliage de Dachstein ...	Soultz.....	3	6
	Bergbieren.....	2	1
	Bischeim.....	1	2
	Roswiller.....	2	2
Bailliage de Mutzig.....	Mutzig.....	13	28
	Dintzheim.....	»	1
Ville de Rosheim.....		7	16
Ville d'Obernheim.....		3	24
Bailliage de Benfeld.....	Dambach.....	12	18
	Epfich.....	3	6
	Stotzheim.....	3	6
	Matzenheim.....	1	3
	Saint-Pierre.....	1	2
Villages de Mr de Chamlay	Westhausen.....	11	15
	Hoheneim.....	1	5
	Vtolsheim.....	1	3
	Niderouerot.....	»	1
Terres de la noblesse de la Basse Alsace.....	Biesheim.....	»	2
	Schafhausen.....	5	5
	Buesweiler.....	3	5
	Quatzenheim.....	4	8
	Vintzenheim.....	»	1
	Schwenheim.....	3	6
	Schoefelsheim.....	»	2
	Kolbsheim.....	4	7
	Osthofen.....	4	8
	Scharachbergen.....	2	2
	Odratzheim.....	9	12
		366	680

Villes, bailliages et prevostez.	Lieux particuliers où les Iuifs sont etablis.	Nombre de familles Avant 1689.	Nombre de familles En 1716.
	De l'autre part.....	366	680
Terres de la noblesse de la Basse-Alsace.....	Weinheim.....	1	3
	Luigöltzheim.....	2	3
	Duppigheim.....	8	8
	Niderotterot.....	»	15
	Krautergersheim.....	5	13
	Niderenheim.....	4	15
	Valff.....	10	12
	Relueiller.....	10	2
	Ittersuiller.....	2	10
	Feguenheim.....	7	11
	Bolsenheim.....	»	6
	Vtenheim.....	6	8
	Werth.....	2	4
	Plobsheim.....	»	2
	Querstheim.....	1	3
	Mietersholtz.....	4	10
	Dupoltzheim.....	7	13
	Bürkwald.....	1	4
	Makenheim.....	4	6
	Osthausen.....	1	7
	Rumolsweiler.....	8	26
Seigneurie de Scheruiller..	Villé.....	8	6
Markolsheim.....		1	6
Uille de Turkeim.....		»	2
Bailliage de Ribeauvillé..	Ribeauuillé.....	18	24
	Berckheim.....	10	18
Bailliage d'Ensisheim et Sainte-Croix.....	Herlisheim.....	2	8
	Hadstat.....	4	17
	Vöglinshoff.....	»	2
	Heisern.....	2	8
	Vintzenheim.....	7	27
	Ingersheim.....	1	2
	Crussenheim.....	4	14
	Riedwir.....	»	2
	Biesheim.....	»	23
Seigneurie de Richwir.....	Horbourg.....	»	1
Bailliage de Roufach.....	Soultz.....	4	12
	Egisheim.....	3	3
	Soultzmatt.....	6	18
	Wetelsheim.....	3	8
Bailliage de Guebuiller...	Guéuiller.....	3	4
	Watwiller.....	3	5
	Vlfoltz.....	3	14
Bailliage de Landzer.....	Sirentz.....	3	10
	Rixheim.....	2	8
	Hegeueneim.....	14	29
	Habsheim.....	2	6
	Vlfheim.....	1	6
		453	1144

Villes, bailliages et prevostez.	Lieux particuliers où les Juifs sont établis.	Nombre de familles Avant 1689.	En 1716.
	De l'autre part.....	453	1144
Bailliage de Landzer.....	Zimmersheim.....	»	6
	Niedersteinbrunn.....	»	2
	Eschentzwiller.....	»	4
	Valdenheim.....	»	2
	Obersteinbronn.....	1	5
	Kembs.....	3	9
Bailliage de Boluille.....	Boluille.....	»	17
	Regisheim.....	»	4
Bailliage de Thann.....	Thann.....	1	5
	Cernay.....	3	11
	Witenheim.....	»	4
	Vitelsheim.....	»	3
	Stafelfeld.....	»	3
	Isenhelm.....	2	9
Bailliage d'Altkirch.....	Freningue.....	1	13
	Zillisheim.....	2	10
	Cumbschwiller.....	»	6
	Dornach.....	5	3
	Haguenbach.....	»	4
	Hirsinguen.....	1	6
Bailliage de Ferette.....	Dirmenach.....	1	9
	Obersdorf.....	»	3
	Oberhaguenthal.....	3	12
	Bouschwiller.....	2	16
	Blotzheim.....	4	21
		587	1348 (*sic*

Graetz (H.). Emendationes in plerosque Sacræ Scripturæ Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis cæteris adhibitis. Ex relicto defuncti auctoris manuscripto edidit Guil. Bacher. Fasciculus tertius Pentateuchi et priorum prophetarum libros continens. Breslau, Schlesische Buchdruckerei von S. Schottlænder, 1894; in-4° de 38 p.

Grau (R.-F.). Gottes Volk u. sein Gesetz. Bruchstücke einer bibl. Theologie Alten Testaments. Gütersloh, Bertelsmann, 1894; in-8° de 163 p.

Grunwald (M.). Sitten u. Bräuche der Juden im Orient. Vienne, 1894; in-8° de 61 p. (Separatabdruck der österreich.-ungarischen « Cantoren-Zeitung »).

Guttmann (J.). Ueber Dogmenbildung im Judenthum. Vortrag. Breslau, Jacobsohn, 1894; 8 p. (Publication du Verein f. jüd. Geschichte u. Litteratur zu Breslau.)

Heilprin (Michael). Bibelkritische Notizen. Ein nachgelassenes Manuscript. Baltimore, impr. Friedenwald, 1893 : in-8° de 185 p. (en hébreu).

Herzfeld (L.). Handelsgeschichte der Juden des Alterthums. 2. Ausgabe, mit einer biograph. Einleitung von Gustav Karpeles. Brunschwick, J. H. Meyer, 1894; in-8° de L + 344 p.

JACOBS (Joseph). An inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain. Londres, David Nutt, 1894; in-8° de XLVII + 263 p.

M. F. D. Mocatta, qui ne se contente pas d'avoir écrit une excellente histoire des Juifs d'Espagne, mais s'est aussi constitué le Mécène des savants Juifs, avait chargé M. Joseph Jacobs de parcourir les bibliothèques et dépôts publics de l'Espagne pour dresser un inventaire de tous les documents intéressant l'histoire des Juifs en Espagne. C'est le résultat de cette exploration que nous livre aujourd'hui M. J., dans un volume comme on sait les éditer en Angleterre. M. J. regrette de n'avoir pas pu consacrer assez de temps au dépouillement de tous les mss. et imprimés qu'il a maniés. Très souvent aussi il a dû se borner à relever les mentions portées sur les catalogues. De longtemps, il faut bien l'avouer, la statistique de toutes les richesses que recèle encore l'Espagne ne sera pas possible : il faudra attendre que les bibliothécaires et les archivistes aient décrit consciencieusement leurs dépôts. Les beaux travaux du R. P. Fidel Fita sont une preuve de ce qu'il reste encore à découvrir et de toutes les surprises qui sont encore réservées à ceux qui ont l'esprit avisé et la patience opiniâtre. Mais la moisson de M. J. est déjà fort respectable, et il faut le remercier d'avoir négligé quelque temps les études où il excelle pour se dévouer à cette œuvre impersonnelle. C'est une abnégation qui n'est pas banale. M. J. a inventorié les documents qui se trouvent à Alcala de Henares, à Barcelone, à l'Escurial, à Madrid, à Manresa, à Pampelune, à Simancas, et au British Museum. A ce relevé, il a joint la publication d'un certain nombre de pièces, dont quelques-unes ont déjà paru dans cette Revue. Les appendices de la fin rendront les plus grands services aux travailleurs. C'est d'abord la liste alphabétique de tous les auteurs judéo-espagnols avec l'indication des ouvrages qui en parlent, puis la bibliographie de l'histoire judéo-espagnole. Des *indices* des noms de lieu et de personne terminent ce précieux volume.

JACOBS (Joseph). Studies in biblical archæology. Londres, David Nutt, 1894; in-8° de XXIV + 148 p.

Réimpression des articles suivants : Recent research in biblical archæology ; — Recent research in comparative religion ; — Junior right in Genesis ; — Are there Totem-Clans in the Old Testament ; — The Nethinim ; — The indian origin of Proverbs, ch. XXX ; — Revised Old Testament.

Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1893/94. Voran geht : Ezechiel-Studien von Prof. Dr D. H. Müller. Vienne, Isr.-theolog. Lehranstalt, 1894; in-8° de 98 p.

Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars Frænkel'scher Stiftung. Voran geht : Interpretation des I. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats-Nesikin, von Dr J. Lewy. Breslau, impr. Schatzky, 1895; in-8° de 44 + XV p.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1893-4. Voran geht : Zur Einleitung in die Heilige Schrift von Prof. Dr Ludwig Blau. Budapest, 1894; in-8° de VI + 129 + 33 p.

Excellent traité qui étudie avec critique toute la partie extérieure de la Bible : les noms des livres, l'écriture, carrée et ancienne, les mss. en caractères étrangers, les traductions perdues de la Bible; les particularités massorétiques, les lettres finales, les lettres suspendues, les points extraordinaires, les notices massorétiques du Talmud et du Midrasch.

JELSKI. Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem und ihre Fortsetzung im späteren palästinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nassi. Breslau, Koebner, 1894; in-8° de 99 p.

KAHN (Léon). Les Juifs de Paris au XVIIIe siècle d'après les Archives de la lieutenance générale de police à la Bastille. Paris, A. Durlacher, 1894; in-8° de 144 p.

M. Léon Kahn continue le cours de ses investigations fructueuses dans les archives de la Bastille au XVIIIe siècle et il en extrait des documents précieux pour l'histoire des Juifs de Paris. Il ne s'abuse pas lui-même sur l'importance de ces notes de police, il sait très bien qu'un tableau fait de tels éléments serait singulièrement suspect et incomplet; fussent-ils toujours de bon aloi qu'ils ne dépeindraient qu'une partie — et non la plus recommandable — de la société. A s'en rapporter uniquement à ces témoignages, on prendrait les Juifs d'alors pour un ramassis d'aventuriers. Mais à côté de ces petits maîtres profitant de la tolérance précaire qui leur est accordée pour jouer aux grands seigneurs, M. L. K. n'a pas de peine à montrer, par les rapports mêmes de la police, des gens honorables, vivant de leurs petits métiers et d'autant plus dignes de considération que le régime auxquels ils étaient soumis était humiliant, tracassier et déprimant. M. L. K. nous conte les démêlés de ces pauvres hères avec les inspecteurs de police qui savaient exploiter habilement la terreur que leur inspirait leur pouvoir dictatorial. Inutile d'ajouter que, dans ce récit, M. L. K. déploie cette verve et cet entrain dont il est coutumier : il était difficile de tirer un meilleur parti de toutes ces paperasses.

KARPELES (Gustav). Jewish literature and other essays. Philadelphie, Jewish publication Society of America, 1895; in-8° de 404 p.

Recueil de conférences faites en Allemagne. Il contient les articles suivants : Une gerbe de littérature juive ; le Talmud; le Juif dans l'histoire de la civilisation ; les femmes dans la littérature hébraïque; Moïse Maïmonide; Troubadours et Minnesinger juifs ; humour et amour dans la poésie juive ; la recherche des Juifs en Afrique ; un roi juif en Pologne ; la société juive au temps de Mendelssohn ; Léopold Zunz; Henri Heine et le Judaïsme ; la musique à la Synagogue.

KATZ (Albert). Die Juden im Kaukasus. Berlin, Hugo Schildberger, 1894; in-8° de 27 p.

KAUFMANN (David). Die Erstürmung Ofens u. ihre Vorgeschichte nach dem Berichte Isak Schulhofs (1650-1732), hrsgg. u. biogr. eingeleitet. Trèves, Sigmund Mayer, 1895 ; in-8° de 62 + 32 p.

[KOHUT (Alexander)]. Tributes to the memory of Rev. Dr. Alexander Kohut, published by Congregation Ahawath Chesed. New-York, impr. A. Ginsberg, 1894 ; in-8° de 64 p.

Recueil des allocutions prononcées sur la tombe de Kohut et des articles nécrologiques qui lui ont été consacrés.

KÖNIG (F. E.). Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache mit comparativer Berücksichtigung der Semitischen überhaupt. 2. Hälfte. I. Theil : Abschuss der speciellen Formenlehre u. generelle Formenlehre. Leipzig, Hinrichs, 1895; in-8° de XIV + 602 p.

KÖNIG (X.). Essai sur l'évolution de l'idée de justice chez les prophètes hébreux. Paris, Leroux, 1894; in-8° de 28 p.

KRENKEL (Max). Josephus u. Lucas. Der Schriftstellerische Einfluss des jüd. Geschichtschreibers auf den christlichen. Leipzig, Haessel, 1894; in-8° de XIII + 353 p.

KUENEN (A.). Gesammelte Abhandlungen zur bibl. Wissenschaft. Aus dem

holländ. übersetzt von K. Budde. Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, Mohr, 1894; in-8° de XIV + 511 p. (Contient, entre autres, les articles sur le Sanhédrin et « les hommes de la Grande Synagogue ».)

KUENEN (A.). Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung u. Sammlung, hrsgg. von J. C. M. Matthes. Deutsche Uebersetzung von C. Th. Müller. III. Teil. Die poetischen Bücher. I. Stück : Die Poesie u. die gnomischen Schriften. Leipzig, Reisland, 1894; in-8° de 197 p.

LAZARUS. Der Prophet Jeremias. Breslau, Schottlænder, 1894; in-8° de 103 p.

Etude très attachante, où l'auteur n'a pas de peine à montrer que le livre de Jérémie n'est pas un recueil de morceaux composés à froid par un écrivain de la Restauration, mais l'œuvre bien vivante d'une personnalité énergique et aux traits accusés.

LENZ (H. K.). Der Kirchenväter Ansichten u. Lehren über die Juden. Munster, Russell, 1894 ; in-8° de 50 p.

LEVIN (S.). Versuch einer hebräischen Synonymik. I. Die intransitiven Verba der Bewegung. Erste Hälfte. Berlin, S. Calvary, 1894; in-8° de VI + 49 p.

N'atteint pas son but.

LÉVY (Alfred). Notice sur les Israélites de Lyon. Paris, impr. Schiller, 1894; in-8° de 52 p. (Extrait de l'Univers israélite).

C'est une tâche souvent ingrate que d'écrire l'histoire des Juifs d'une ville et quelquefois même d'une province, car il est presque impossible d'en suivre le développement, faute de documents. L'auteur est obligé de faire parfois des enjambées énormes, à moins qu'il ne supplée à l'absence des textes par des hypothèses ou des fantaisies. Aussi faut-il être reconnaissant à ceux que ne rebutent pas ces difficultés : leur travail n'est jamais inutile, car il est bien rare qu'en creusant ainsi un sujet restreint, on ne finisse pas par mettre au jour des matériaux d'un certain prix. M. Alfred Lévy, grand rabbin de Lyon, en retraçant l'histoire de sa communauté depuis les temps les plus anciens, a non seulement composé un récit qui se lit avec intérêt, mais encore exhumé des documents qui ne sont pas indifférents à l'histoire générale des Juifs en France. On nous saura gré d'analyser ici sommairement ces quelques pages. La ville de Lyon, par sa situation géographique, au carrefour des deux routes qui partent de la Méditerranée et de l'Italie septentrionale, était faite pour attirer les Juifs commerçants, qu'ils vinssent d'au delà des Alpes, où ils s'établirent de bonne heure, ou de la mer, qui fut la grande route du commerce. Il n'est pas sûr que Gondebaud ait consacré un paragraphe aux Juifs dans sa loi parce qu'ils étaient justement domiciliés à Lyon, mais, cette ville étant dans l'aire d'habitation des Juifs en France au ve siècle, il est certain qu'ils s'y trouvaient déja en ce temps. M. L. aurait même pu se servir, pour confirmer ces données, du fameux texte hébreu qui fait aller trois rabbins à Arles, à Lyon et à Bordeaux. Les hypothèses font place aux faits assurés dès qu'on arrive au commencement du IXe siècle. Tout le monde sait quelle mine de renseignements divers nous offrent les écrits du célèbre Agobard. M. L., ne faisant pas œuvre de critique, ne s'est pas embarrassé, avec raison, de déterminer l'ordre chronologique de ces factums, bien que, faute de ce soin, on ne se rende pas un compte exact de la campagne du fougueux évêque. C'est une tâche qu'ont entreprise M. Graetz, t. V., 223, et, en dernier lieu, Simon, *Ludwig der Fromme*, I, 393 et suiv., sans être, ni l'un ni l'autre, par-

venus à des conclusions certaines. M. L. a bien fait de reproduire la traduction que Menestrier donne de ces missives célèbres. Quoiqu'il faille beaucoup atténuer les couleurs, volontairement chargées, du tableau d'Agobard, il est certain que la situation des Juifs de Lyon et du Lyonnais était alors très brillante et que surtout leurs rapports avec les Chrétiens étaient excellents. C'était la familiarité dans laquelle vivaient Chrétiens et Juifs qui offusquait surtout l'évêque; son dessein était de creuser un fossé entre les uns et les autres, d'isoler les Juifs; c'est, d'ailleurs, ce qu'il dit expressément dans sa lettre à Nibridius, évêque de Nîmes. Ce n'est pas « l'ardeur du prosélytisme » qui le fait agir, il suit la politique traditionnelle de l'Eglise. — Les écrits d'Agobard ne révèlent pas seulement la prospérité de la situation matérielle et morale des Juifs d'alors, mais répandent un jour curieux sur les études auxquelles ils se livraient, les ouvrages dont ils se servaient. — Amolon marche sur les traces de son prédécesseur en continuant ses luttes contre les Juifs, et en ajoutant quelques détails à ses notices. M. L. est trop timide en disant qu' « on prétend qu'Amolon écrivit contre les Juifs un opuscule dédié à Charles le Chauve » ; le traité *contre les Juifs*, qu'on attribuait autrefois faussement à Raban Maur, est sûrement d'Amolon. Il est donc fâcheux que M. L. n'ait pas utilisé ce secours précieux. Du IXe siècle il faut sauter au XIIIe siècle pour retrouver des documents sérieux sur les Juifs de Lyon ; ils nous apprennent leur expulsion de cette ville en 1250, peut-être à la suite de l'édit de saint Louis, quoique Lyon fût une ville libre. Au XIVe siècle il en est de nouveau question, dans un texte que M. L. interprète d'une façon qui me paraît hardie : « Item chacuns juyes qui trapasse par ceta villa deit XIJ deniers ou une colla. » J'ai peine à croire que « colla » signifie ici, comme le veut M. L., un *soufflet*. Les Juifs revinrent à Lyon en 1359, sans doute à la suite de la conclusion du traité négocié entre Manessier de Vesoul (Lyon avait été réuni au domaine royal sous le régent, plus tard Charles V, et Philippe-le-Bel). On voit, par un autre document, que leur nombre allait chaque jour croissant, mais on y voit aussi que le clergé prélevait sur eux un droit d'entrée élevé. A quel titre ? Sans doute, en vertu de la souveraineté que Philippe-le-Bel laissa à l'archevêque et au chapître de Saint-Jean. Les Juifs devaient-ils payer, outre le droit d'entrée dans le royaume, un autre impôt pour habiter certaines villes? C'est ce qu'on ignorait jusqu'ici. Une pièce curieuse du 2 mai 1392 semble montrer d'où venaient ces Juifs : ils descendaient du Dauphiné, où nous savons, en effet, que, beaucoup s'étaient réfugiés. Les Juifs durent quitter Lyon à la suite de l'édit d'expulsion de 1394. S'il est dit, dans un acte de 1409, qu'ils doivent porter une marque distinctive sur leurs vêtements « quand ils iront par la ville », cela ne signifie pas qu'ils l'habitaient, mais, au contraire, qu'ils n'y étaient que de passage. Quelques-uns essayèrent de s'y établir de nouveau en 1548, lors de la visite de Henri II et de Catherine de Médicis, mais leur tentative fut vite réprimée. Ce n'est qu'au milieu du XVIIIe siècle qu'ils y apparaissent de nouveau. C'étaient ceux qui avaient sollicité du roi l'autorisation d'y faire un séjour provisoire, ou qui avaient obtenu des lettres patentes, comme le montre une lettre du lieutenant-général de la police de Lyon de 1781. Depuis la Révolution, la communauté israélite de Lyon s'est accrue lentement, mais sensiblement.

LÖWENSTEIN (Leopold). Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland. I. Geschichte der Juden in der Kurpfalz. Francfort, Kauffmann, 1895; in-8° de VII + 329 p.

LUCKOCK (H. M.). The history of marriage, Jewish and Christian, in relation to divorce and certain forbidden degrees. Londres, Longmans, 1894; in-8° de 332 p.

[MAÏMONIDE]. Commentar zum Tractat Chulin, arabischer Urtext mit ver-

besserter hebr. Uebersetzung, Einleitung u. Anmerkungen von M. Wohl. Francfort, Kauffmann, 1894; in-8° de 22 + 21 p.

MASPERO (G.). Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. Les origines. Égypte et Chaldée. Paris, Hachette et Cie, 1895, in-4° de 804 pages, avec une carte, 3 planches hors texte et plus de 500 gravures dans le texte.

L'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, publiée par M. G. Maspero, il y a juste vingt ans, en mai 1875, contenait en germe, dans son unique volume de modeste apparence, le grand ouvrage en trois volumes magnifiques dont les prolégomènes viennent de paraître. L'auteur a progressé comme son livre, il a continué son enquête, sans interrompre ses recherches personnelles, sans négliger aucune source d'information ; mais il n'a pas plus varié dans ses conclusions historiques que son œuvre demeurée la même, en dépit des améliorations et des embellissements. Le manuel primitif n'eut pas de peine à supplanter l'estimable compilation de M. Guillemin, admise dans l'*Histoire universelle* publiée sous la direction de Victor Duruy. Il avait d'abord paru sans index. Dès 1876, la deuxième édition était augmentée de ce complément indispensable. Les éditions se succédèrent jusqu'à la cinquième, sans autre changement essentiel qu'un revirement, dont nous parlerons, dans les opinions émises en les trois premières sur un prétendu monothéisme primitif des Égyptiens, sans autre illustration que « neuf cartes et quelques spécimens des écritures hiéroglyphiques et cunéiformes ». A défaut des leçons de choses que la représentation figurée pouvait seule donner, les cartes avaient au moins l'avantage de remettre les peuples en leur vraie place et de ne pas laisser s'enraciner dans les jeunes esprits le préjugé d'une Judée si agrandie par les histoires saintes qu'ils la concevaient plus vaste et plus étendue que l'empire romain. Ma génération a été éblouie par ce mirage. Israël ne sort pas diminué dans sa mission morale, parce qu'il est ramené à un rôle politique sans influence sensible sur la marche des événements extérieurs. C'est par la propagande des deux religions écloses dans les limites étroites de ses frontières, c'est par les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament que la Palestine a conquis l'humanité. M. Maspero a appliqué les règles de la saine critique à l'histoire des Juifs, en rétablissant la perspective vraie de ce petit peuple, dont la force d'expansion s'est répandue bien au delà du coin ignoré qu'il occupait dans le monde.

Ce sont là des questions dont la solution est réservée au deuxième volume. Quand il aura paru, la *Revue des Études juives* en parlera avec l'ampleur que comportent pour elle ces problèmes, avec autant d'impartialité que le permettent nos sympathies, avec l'abandon des préjugés que nous devons à nos origines et à notre éducation. Pour aujourd'hui, sur un terrain qui n'est ni le mien, ni celui de la *Revue*, je tiens seulement à communiquer les impressions d'un lecteur, incompétent en égyptologie et en assyriologie, qui s'est instruit et qui convie d'autres profanes à s'instruire.

Le volume, que je viens de fermer avec l'espoir de le rouvrir souvent, comprend neuf chapitres : 1° Le Nil et l'Egypte ; 2° Les dieux de l'Égypte ; 3° L'histoire légendaire de l'Egypte ; 4° La constitution politique de l'Egypte ; 5° L'empire memphite ; 6° Le premier empire thébain ; 7° La Chaldée primitive ; 8° Les temples et les dieux de la Chaldée ; 9° La civilisation chaldéenne. En tête de chacun de ces chapitres, et pour en bien marquer le sujet, l'écrivain a obéi à l'expérience du professeur qui lui a conseillé d'en résumer d'abord brièvement le contenu avant de développer ces sommaires d'une concision aphoristique et suggestive. L'amateur est venu à la rescousse et a renouvelé pour ces avant-propos l'emploi des caractères de civilité, ces nobles ancêtres de l'autographie moderne.

Le monothéisme planant au-dessus du polythéisme égyptien, l'unité fon-

damentale du concept divin réalisée par un panthéon encombré de dieux et de déesses, telle avait été autrefois une idée favorite caressée par le jeune historien. Les deux dernières éditions de la petite *Histoire ancienne* contenaient un désaveu loyal de cette théorie, abandonnée par son ancien défenseur. M. Maspero n'a depuis lors laissé échapper aucune occasion d'affirmer son renoncement à « un système entier de religion et de mythologie symbolique » (*Revue critique* de 1888, article reproduit dans la *Bibliothèque Égyptologique*, II, 1893, p. 276-278). Le déchiffrement des textes religieux, la personnalité reconnue des dieux, leur localisation et leur hiérarchie ont renversé le temple du dieu unique, se présentant avec une variété infinie de manifestations diverses, possédant une foule d'attributs divinisés. L'analyse s'est substituée à la synthèse. M. Maspero ne s'est pas entêté dans une généralisation qu'il n'admettait plus dans sa rigueur ; il en a laissé le privilège à Thèbes vers la vingtième dynastie. Son chapitre deuxième contient un exposé lumineux, documenté, vivant, sans parti-pris de ne pas se dédire, dégagé d'idées préconçues ou trop absolues, de ce qu'ont été en réalité les dieux de l'Égypte, du véritable rôle qu'ils ont joué dans son antique civilisation.

Tout ce matériel d'érudition, amassé dans les neuf chapitres avec une rare persévérance, s'étale à l'aise dans les notes, sans empiéter sur le texte. Celui-ci ne contient que les résultats, reliés par une trame continue, où quelques guillemets trahissent les citations. Si nous n'étions pas ainsi prévenus, elles sembleraient appartenir en propre au milieu dans lequel elles ont été habilement insérées. C'est plaisir de se laisser guider dans ces labyrinthes d'Égypte et de Chaldée par un maître peu rébarbatif, peu solennel, attrayant, engageant, au sourire discret, à l'enseignement aussi profond que dépourvu de tout pédantisme. La revanche de l'annotation, c'est d'énumérer les sources, c'est de montrer la solidité de l'échafaudage.

J'ajouterai que l'impression et l'illustration sont admirablement assorties au sujet traité. Un nouveau caractère fondu exprès, d'une grâce exquise et d'une clarté parfaite, à la fois compact et espacé, tiré en noir avec une régularité absolue, a dispensé des interlignes exorbitants. Il est également employé pour les notes dans un corps qui en est la réduction mathématiquement exacte. Pour les gravures, les éditeurs auraient pu se piller eux-mêmes et faire de larges emprunts aux deux premiers volumes de Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, ces deux volumes étant consacrés à l'Égypte, à la Chaldée et à l'Assyrie. Il n'en a rien été. Sans exception, tous les dessins sont originaux et ont été exécutés sous les yeux de l'auteur, d'après ses indications, par MM. Boudier et Faucher-Gudin. L'approbation générale les récompensera tous deux d'avoir moins recherché leurs succès personnels d'artistes que l'explication figurée des monuments et des pages dont leur interprétation fidèle et consciencieuse s'est inspirée.

Si les deux autres volumes sont, comme j'en suis convaincu d'avance, dignes de leur aîné, je dirai sans hyperbole que l'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* est à la fois le meilleur livre et le plus beau livre que j'aie eu le bonheur de rencontrer. — *H. D.*

Moor (abbé F. de). Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israël et l'Asie antérieure sous le règne des deux Aménophis III et IV, d'après la correspondance d'El Amarna. Arras, Sueur-Charruey, 1894 ; in-8° de 45 p.

Nowack (W.). Lehrbuch der hebr. Archäologie. I. Band : Privat- u. Staatsalterthümer ; II. Band : Sacralalterthümer. Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, Mohr, 1894 ; in-8° de xv + 396 + viii + 323 p.

Oriental studies. A selection of the papers read before the Oriental Club of Philadelphia (1888-1894). Boston, Ginn et Cie, 1894 ; in-8° de 278 p.

Les articles de cette collection qui intéressent nos études sont les suivants : Marcus Jastrow, An interpretation of Psalms LXXIII and XC; George A. Barton, Native israelitish Deities; Paul Haupt, The Book of Ecclesiastes.

PETUCHOWSKI (M.). Beiträge zur Bibelexegese des Talmud. I. Der Tanna Rabbi Ismael. Francfort, Kauffmann, 1894; in-8° de 116 p.

PHILIPSON (David). Old European Jewries. Philadelphie, Jewish publication Society of America, 1894; in-8° de 281 p.

Excellente exposition populaire.

Proceedings of the Jewish theological Seminary association. New York, impr. A. Ginsberg, 1894; in-8° de 64 + 136 + 15 p. En appendice : « Light of Shade and Lamp of Wisdom » being hebrew-arabic homilies composed by Nathanel ibn Yeshâya (1327), described, annotated and abstracted by Rev. Alexander Kohut. A la fin : A memoir of Dr Alexander Kohut's literary activity sketched by his son George Alexander Kohut.

RIEGER (Paul). Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Misnâh. I. Teil. Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin, Mayer et Müller, 1894; in-8° de 48 p. + 2 planches.

Excellente série de monographies, qui, nous l'espérons, n'en restera pas là. L'auteur paraît très bien outillé pour ce travail délicat: intelligence des textes, connaissances philologiques, savoir technique. Ceux qui étudient le Talmud pourront donc maintenant, sur ces matières, consulter un guide sûr et expérimenté. Il y a longtemps que nous attendons une encyclopédie talmudique qui traiterait de cette façon les nombreux sujets qui y sont mentionnés. Ce serait, non seulement pour les Juifs, mais pour l'histoire de la civilisation, un chapitre des plus instructifs.

ROHDE (Erwin). Psyche. Seelencult. u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen. II. Hälfte. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1894; in-8° de VI + p. 289-711.

La première partie de cet ouvrage a paru en 1890. Il méritait d'être signalé à l'attention des savants juifs, car il intéresse une des questions les plus controversées de l'histoire des religions sémitiques, celle de l'immortalité de l'âme. Il faut le rapprocher d'un travail analogue, paru en 1893, *Nekyia*, par Dieterich, et, comme lui, plein de faits et d'idées.

ROSENMANN (M.). Studien zum Buche Tobit. Berlin, Mayer et Müller, 1894; in-8° de 41 p.

[SAADIA.] Version arabe des Proverbes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoûmî publiée pour la première fois et accompagnée de notes hébraïques avec une traduction française d'après l'arabe, par J. Derenbourg et Mayer Lambert. Paris, Ernest Leroux, 1894; in-8° de VII + 66 + 204 + IX. (La couverture porte pour titre : Œuvres complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoûmî publiées sous la direction de J. Derenbourg. Tome VI : Les Proverbes, version arabe et commentaire avec la traduction française du texte.)

Cette publication magistrale des œuvres du célèbre Gaon, qui a opéré une véritable révolution dans la littérature juive, se continue avec une régularité dont il faut féliciter notre cher et éminent collègue, M. Joseph Derenbourg. Les années n'ont rien entamé de son zèle généreux, ni refroidi sa belle ardeur, et au fur et à mesure que se déroule l'œuvre qu'il a entreprise, on reconnaît que nul n'était mieux préparé à la mener à bonne fin. — Ce volume contient la version et le commentaire arabes du livre des Proverbes qui étaient restés inédits jusqu'ici. M. J. D., aidé de notre savant confrère

M. Mayer Lambert, a joint au texte arabe des notes rédigées en hébreu qui résument le commentaire et résolvent les difficultés qu'il présente. En outre, il a traduit en français le texte des Proverbes d'après l'interprétation de Saadia. Nul n'aurait eu plus qualité que M. J. D. pour mettre en lumière la place qu'occupe Saadia dans l'histoire de l'exégèse et pour faire ressortir l'originalité des vues qui se révèle dans la présente œuvre. Avec une modestie qu'il faut admirer, il a laissé ce soin à notre collaborateur M. W. Bacher, dont la compétence en ces matières est universellement reconnue. C'est dire que nous nous garderons bien d'empiéter gauchement sur ce domaine réservé. Ajoutons que bientôt paraîtront : la version d'Isaïe, avec traduction française et notes; un recueil de citations des commentaires bibliques du Gaon, une nouvelle édition de la version hébraïque du « Livre des croyances et des opinions », corrigée d'après l'arabe et accompagnée d'une traduction française.

Sacred (The) Books of the Testament. A critical edition of the hebrew text, printed in colors, with notes prepared by eminent biblical scholars of Europa and America, under the editorial direction of Paul Haupt. Part 3 and 8. Leipzig, Hinrichs, 1894; in-8° (III, Lévitique, par S. R. Driver; VIII, Samuel, par K. Budde.)

Schweinburg-Eibenschitz. Studien eines Feldmarschalls über das Priester-Orakel der alten Hebräer. Baden (près Vienne), Haase, 1895; in-4° de 15 p. (Tirage à part du Reichsbote, 1894.)

Smith (G. A.). The historical geography of the Holy Land, especially in relation to the history of Israel and of the early church. Londres, Hodder, 1894; in-8° de 612 p. + 6 cartes.

Smith (W. R.). Lectures on the religion of the Semites. First series : the fundamental institutions. New ed. Londres, Black, 1894; in-8° de 520 p.

Starck (E. v.). Palæstina u. Syrien von Anfang der Geschichte bis zum Siege des Islam. Lexicalisches Hilfsbuch für Freunde des heiligen Landes. Berlin, Reuther et Reichard, 1894; in-8° de 168 p.

Les mots sont transcrits en caractères latins, ce qui ne laisse pas de jeter un peu de trouble. Il faut chercher les mots commençant par un *alef* ou un *aïn* tantôt à l'*a*, tantôt à l'*e*, etc.

Stein (S.). Materialien zur Ethik des Talmud. I. Die Pflichtenlehre des Talmud. Francfort, Kauffmann, 1894; in-8° de 185 p.

Bibliographie utile, mais que de fatras !

Stentzel (A.). Weltschöpfung, Sindfluth u. Gott. Die Urüberlieferungen auf Grund der Naturwissenschaft. Brunswick, Rauert et Rocco, 1894; in-8° de 183 p. + 3 planches.

Strong (J.). The exhaustive concordance of the Bible. Londres, Hodder, 1894; in-4° de 1780 p.

Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur hrsgg. von O. von Gebhardt u. A. Harnack. 12. Bd. 2. Hft. Leipzig, Hinrichs. 1894; in-8° de 92 p. (Tertullian's gegen die Juden, auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft von E. Nœldechen.)

Vigouroux (abbé F.). Ancien Testament. T. I. Introduction générale : Pentateuque. Nouv. édit. Paris, Roger et Chernoviz, 1894; in-8° de XII + 791 p.

VOGELSTEIN (Hermann). Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Misnâh. I. Teil : Der Getreidebau. Berlin, Mayer et Müller, 1894 ; in-8° de 78 p. + 1 planche.

Du même ordre et conçu sur le même plan que le travail de M. Reiger que nous annonçons plus haut, il mérite des éloges au même titre.

WELLHAUSEN. Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin, Riener, 1894 ; in-8° de 342 p.

WIENER (A.). Die jüd. Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gechichtspunkten. Breslau, Schottlænder, 1895 ; in-8° de XIV + 524 p.

WILDEBŒR. Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Aus dem Holländ. übersetzt von F. Risch. Gottingue, Vandenhoeck, 1894 ; in-8° de X + 464 p.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

ADLER (Rev. Dr). Home Worship, a sermon preached at the North London Synagogue. Londres, Alfred J. Isaacs, [1894] ; in-18 de 16 p.

Bulletin de l'Alliance israélite universelle. 2e série, n° 19. 1er et 2e semestres 1894. Paris, au siége de la Société, [1895] ; in-8° de 168 p. Contient une Revue de la situation des Juifs, pendant l'année 1894, en Russie, en Roumanie, au Maroc et en Turquie, le récit des fausses accusations de meurtre rituel qui se sont produites en 1894, et une étude sur la question de la Schehita.

Deutsche Antisemiten-Chronik 1888 bis 1894. Zurich, Schabelitz, 1894 ; in-8° de 205 p.

ECKSTEIN et ZIEMLICH. Predigten aus dem Nachlass von Dr M. Joël, Rabbiner der Gemeinde zu Breslau. 2e volume. Breslau, Schlesische Buchdruckerei von S. Schottlænder, 1894, in-8°.

MM. Eckstein de Bamberg et Ziemlich de Nuremberg viennent de publier le deuxième volume des importants discours de leur regretté beau-père, M. Joël, rabbin de Breslau. Ce volume contient six sermons pour Pâque, quatre pour la Pentecôte, huit pour le Nouvel an (Rosch-ha-schana) deux pour le Grand-pardon, deux pour la fête des Tentes, et vingt allocutions de circonstance. Cette collection justifie autant que la précédente l'admiration que mérite M. J. Pleins de pensées philosophiques, ces discours traitent avec sobriété et précision les questions de notre temps, expliquent les fêtes et coutumes juives et s'appuient sur une solide érudition, un grand bon sens et une connaissance approfondie de la vie. Ils sont dignes d'être signalés dans cette Revue, car ils renferment des vues très justes et très fines sur le génie et l'histoire du Judaïsme. — *Blumenstein*, rabbin de Luxembourg.

FIRKOVICZ (Marek). Die drei Belfer. Culturbilder aus Galizien. Vienne, Moritz Perles, 1894 ; in-8° de 129 p.

GUDEMANN (Oberrabbiner Dr M.). Grabreden während der letzten fünfundzwanzig Jahre in der Wiener israelit. Kultusgemeinde gehalten. Vienne, Alfred Hölder, 1894 ; in-8° de 75 p.

ISAAC (Marc). Le crime de décide et les Juifs. Paris, Fischbacher, 1894 ; in-8° de 43 p.

LAZARE (Bernard). Lettres prolétariennes. Antisémitisme et Révolution. Paris, 1895 ; in-8° de 15 p.

LEVIN (Moritz). Die Reform des Judentums. Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der jüd. Reform-Gemeinde in Berlin. Berlin, impr. Rosenthal, 1895; in-8° de 103 p.

MAYBAUM (S.). Predigten u. Schrifterklärungen. Erstes u. zweites Buch Mose. Berlin, B. Weistock, 1894 ; in-8° de 309 p.

Question (La) antisémite. Sans nom d'auteur. Paris, impr. Léautey, 1895 ; in-8° de 74 p.

SACCHI (Salomone) et LATTES (Guglielmo). Catechismo israelitico pratico proposto per le scuole elementare religiosi. Livourne, Beltforte, 1895 ; in-8° de 53 p.

UHRY (Isaac). Guide pour l'initiation religieuse des jeunes Israélites des deux sexes du rite portugais. Paris, Durlacher, 1894; in-8° de 40 p.

WEIL (Moïse). Le vrai progrès ou vrais moyens d'élevation pour quelques-uns en Israël. Alger, impr. Franck et Solal, 1895; in-8° de 19 p.

4. *Périodiques.*

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome VI, 1894. = = N° 24, juillet. Joseph Jacobs : Notes on the ms. sources of the history of the Jews in Spain. — S. Schechter : Some aspects of rabbinic theology (*suite*, n° 26). — M. Friedländer : The plot of the Song of Songs. — S. Schechter : Fragments of the *Sifre Zuta*. — A. P. Bender : Beliefs, rites and customs of the Jews, connected with death, burial and mourning (*suite*, n°s 25 et 26). — S. Schechter : *Agadath Shir Hashirim* (*suite*, n° 25). — A. Neubauer : Miscellanea liturgica. II. *Azharot* on the 613 precepts. — Rev. R. H. Charles : A new translation of the Book of Jubilees. Part II (*fin*, n° 26). — Critical notices. — Notes and discussion. David Kaufmann : Was the custom of fasting on Sabbath afternoon part of the early anglo-jewish ritual ? = = Tome VII, n° 25, octobre. W. Bacher : Joseph Perles. — C. G. Montefiore : Notes on the religions value of the fourth Gospel. — B. Lionel Abrahams : The expulsion of the Jews from England in 1290 (*suite*, n° 26). — Rev. G. Margoliouth : Persian hebrew mss. in the British Museum. — A. Cowley : The samaritan liturgy and reading of the Law. — Nina Davis : The ideal minister of the Talmud. — Critical notices. = = N° 26, janvier 1895. Max Müller : James Darmesteter and his studies in zend literature. — F. C. Conybeare : On the Apocalypse of Moses. — S. Krauss : Domninus, a jewish philosopher of antiquity. — D. Kaufmann : Lazarus de Viterbo's epistle to Cardinal Sirleto concerning the integrity of the text of the hebrew Bible. — Critical notices. — Literary gleanings. A Neubauer : The hebrew Bible in shorthand writing. — S. J. Halberstam : The works of Perles.

The Menorah (New-York, mensuel). T. XXVII, 1894. = = N° 1. Karl Emil Franzos (*suite*, n°s 2, 3). — K. Kohler : Dr Alexander Kohut. = = N° 2. K. Kohler : The spiritual forces of Judaism. — History of the Jews in England (*suite*, n° 3). = = N° 3. S. Sale : The jewish sabbat. — Leo-

pold Zunz. = = N° 4. K. Kohler : Professor Moritz Lazarus. — The Prophet Jeremiah. — Geo. A. Kohut : The temple in Amsterdam. = = N° 5. Geo A. Kohut : Some recent publications in theology and literature. = = N° 6. James Darmesteter. — G. Deutsch : The epochs of jewish history. — G. A. Kohut : Stray notes on recent theological literature. = = T. XXVIII, 1895. = = N° 1. Leo W. Levi : The ideal Rabbi. — K. Kohler : Judaism and reform. = = N° 2. What is Judaism. — R. Grossman : An atrocious chapter in the history of humanity. — Oscar S. Straus : American jewish historical Society. = = N° 3. Bismarck and Lasker.

Mimisrach umimaarabh (Vienne, mensuel). 1re année, 1895. = = N° 2. S. R. Landau : La question juive et sa solution d'après Anatole Leroy-Beaulieu et Lombroso. — M. Weissberg : Contribution à l'histoire de la litterature néo-hébraïque au XIXe siècle. — M. Schreiner : Lettre du philosophe arabe Abou-Bekr ibn Alçaïg traduite en hébreu par Hayyim b. Juda b. Bibas, texte avec introduction. — A. Kaminka : Le divan de Salomon Bonfed.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau). 38e année, 1894. = = N° 10, juillet. D. Feuchtwang : Noch einmal die erste halachische Controverse (*fin*). — J. Theodor : Der Midrasch Bereschit rabba (*suite*, t. XXXIX, nos 3 et 6). — Alexander Kohut : Die im Midrasch ha-gadol enthaltenen Perikopen-Gedichte (*fin*, n° 12). — Buchholz : Die Tossafisten als Methodologen (*fin*, n° 12). — M. Simon : Ueber Molad-Tabellen. — Moritz Popper : Beiträge zur Geschichte der Juden in Prag (*fin*). — David Kaufmann : Neue Materialien zur Biographie R. Menachem Mendel Auerbach (*fin*, n° 12). = = N° 11, août. David Kaufmann : Die Familie Zunz. — M. Brann : Dr Leopold Zunz u. seine Frankfurter Ahnen. Nebst einer Stammtafel. — D. Kaufmann : R. Löb Zunz. — David Rosin : Die Zunz'sche Bibel. — J. Theodor : Das Zunz'sche Buch über die « gottesdienstlichen Vorträge » u. der heutige Stand der Midraschforschung (lisez : et les recherches de M. J. Theodor). — D. Simonsen : Freud u. Leid. Locale Fest- u. Fasttage im Anschluss an Zunzens Fastentabelle. = = N° 12, septembre. L. Korach : Die Reisen des Königs Herodes nach Rom. = = 39e année. N° 1, oct. Samuel Krauss : Die biblische Völkertafel im Talmud, Midrasch u. Targum (*fin*, n° 2). — A. Büchler : Das Zehnstämmereich in der Geschichtsvision des Henochbuches. — S. Schechter : Seder Olam Suta. — Joël Müller : Ein Einleitungsgedicht R. Eliezer b. Nathan's aus Mainz. — David Kaufmann : Die Schuldennoth der Gemeinde Posen während des Rabbinates R. Isak b. Abrahams (*fin*, n° 2). = = N° 2, novembre. S. H. Margulies : Zur Erklärung zweier Mischnastellen. — M. Gaster : Ein Targum des Amidah. = = N° 3, déc. M. Ginsburger : Die Thargumim zur Thoralection am 7. Pesah- u. 1. Schabouoth-Tage (*suite* et *fin*, nos 4 et 5). — S. J. Halberstam : Zu den Hoschanot des Gaon R. Saadia. — W. Bacher : Ein räthselhaftes Wort in Saadja's Agrôn. — M. Gaster : Nachträgliches zum Targum des Amidah. — M. Popper : Die Privilegien der Juden in Lieben. — J. Landsberger : Zur Geschichte der jüd. Buchdruckerei in Dyhernfurth u. des jüd. Buchhandels (*suite* et *fin*, nos 4 et 5). = = N° 4, janvier 1895. David Kaufmann : Die Vertretung der jüdischen Wissenschaft an den Universitäten. — A. Epstein : Das Targum zu dem Achtzehngebete. — N. Samter : Johann Peter Spaeth (Moses Germanus), der Proselyt. Ein Cul-

turbild aus dem siebzehnten Jahrhundert (*suite* et *fin*, nos 5 et 6). = = N° 5, février. J. Guttmann : Die Beziehungen des Vincenz von Beauvais zum Judenthum. = = N° 6, mars. W. Bacher : Noch einmal das räthselhafte Wort in Saadja's Agron. — Samuel Poznanski : Isak b. Eleazar Halevi's Einleitung zu seinem שפת יתר. — J. Bassfreund : Hebr. Hand schriften-Fragmente in der Stadt-Bibliothek zu Trier.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 15e année, 1894. = = T. XXIX, n° 2. C. Piepenbring : La réforme et le code de Josias. — Du même, long compte rendu de *Religion of the ancient Hebrews* de M. Claude Montefiore. = = N° 3. X. Kœnig, compte rendu de *La littérature des Pauvres dans la Bible*, d'Isidore Loeb. = = T. XXX, n° 2. X. Kœnig : Essai sur l'évolution de l'idée de justice chez les Prophètes hébreux.

Revue sémitique (Paris, trimestriel). 2e année, 1894. = = Juillet. J. Halévy : Recherches bibliques : חרן. — Du même : Notes pour l'interprétation des Psaumes, Ps., I-XXI. — Rubens Duval : Note sur le monument funéraire appelé נפש. — J. Halévy : Notes sumériennes, VII, Tid'əl, roi des nations. — Du même : Notes géographiques, דמשק. — Bibliographie. = = Octobre. J. Halévy : Notes pour l'interprétation des Psaumes (*suite*), Ps. XXIII-XXVIII. — Bibliographie. = = 3e année 1895. Janvier. J. Halévy : Recherches bibliques : Le Pacte préliminaire et la naissance d'Ismaël. — Notes pour l'interprétation des Psaumes, Ps. XXIX-XXXV.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 14e année, 1894. = = N° 2. Hermann Pinkuss : Die syrische Uebersetzung der Proverbien (*fin*). — W. Bacher : Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abu Ibrahim ibn Barun. — B. Stade : Beiträge zur Pentateuchkritik. I. Das Kainszeichen. — Nestle : Miscellen, I Sam., XXV, 31; Ps., CXXXII, 15. — Bibliographie. = = 15e année, 1895. N° 1. Preuschen : Die Bedeutung von שוב שבות im Alten Testamente. — Löhr : Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel. — Frankenberg : Ueber Abfassungs-Ort u. Zeit, sowie Art u. Inhalt von Prov. I-IX. — Poznanski : Die Zusätze in der Nutt'schen Ausgabe der Schriften Hajjug's. — Brockelmann : Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament. — Praetorius : Threni, I, 12, 14; II, 6, 13. — Klostermann : Zur Apokalypse Daniels. — Houtsma : Sprüche, XXV, 19 — Cheyne : The date and origin of the Ritual of the « Scapegoat ». — Stade : Beiträge zur Pentateuchkritik, II. Der Thurm zu Babel; III. Die Eiferopferthora. — Cheyne. Note on Gunkel's Schöpfung u. Chaos. — Bibliographie.

5. *Notes et extraits divers.*

= = M. Théodore Reinach a écrit pour la *Grande Encyclopédie* l'article *Juifs* (t. XXI). Il l'a fait tirer à part, mais sans le mettre dans le commerce. C'est un chef-d'œuvre de clarté, de précision et de composition, Même après l'article de notre regretté Isidore Loeb, dont il s'inspire, d'ailleurs, comme il était naturel, il doit être recommandé à l'attention non seulement de ceux qui ignorent l'histoire juive, mais encore de ceux

qui la connaissent; c'est un excellent memento, où les matières sont distribuées avec un art consommé et où les faits sont montrés dans leur enchaînement et leur développement. M. Th. Reinach ne s'est pas arrêté à l'histoire contemporaine, il traite de la situation actuelle des Israélites, de leur psychologie, de l'antisémitisme, puis cherche à deviner l'avenir du judaïsme. Nous n'entrerons pas en discussion avec M. R. sur la valeur de ses prédictions : les prophéties ne se discutent pas; mais si nous admirons la finesse de beaucoup de ses aperçus, nous nous permettrons de lui dire qu'il a vu parfois peut-être les Israélites de nos jours à travers un judaïsme qui ne tient pas grande place dans le judaïsme universel; en outre, que pour paraître impartial il a peut-être versé dans une sévérité hors de propos. M. R. semble dire, par exemple, que le « penchant à croire que tout est à vendre et qu'il est légitime de tout acheter » est un défaut juif. M. R. sait mieux que nous que, si certains Juifs ont donné prise à ce reproche, ils sont au moins en bonne compagnie et ont eu, pour les former, des maîtres nombreux et fameux qui n'étaient pas des enfants d'Israël.

= = M. Ch.-V. Langlois a analysé dans les *Notices et extraits*, t. XXXIV, p. 1 et suiv., des formulaires de lettres du XIIe, du XIIIe et du XIVe siècles. Ces « manuels du parfait secrétaire » peuvent être une source de renseignements pour l'histoire, car parfois ils sont faits, en tout ou en partie, de lettres authentiques que l'auteur s'est borné à recopier fidèlement. Tel est le cas d'un de ces formulaires qui a été composé par un écrivain d'Amiens au XIVe siècle. Nous y glanerons les notices suivantes qui intéressent l'histoire des Juifs en France :

P. 17. Sauf-conduit pour Manessier de Touri, percepteur de la taille royale sur les Juifs (15 mars 1293).

« Cum Manaserius de Thoriaco, judeus, ex parte nostra fuerit deputatus una cum quibusdam aliis Judeis ad procurandum intus venire tailliam Judeorum nostrorum, mandamus vobis quatinus dictum Manaserium et ejus infantes per districtus vestros absque exactione pedagii vel coustume et sine signo rote transire libere permittatis, quia intromittit se de negocio supradicto : ipsum eciam Judeum defendatis ab injuriis et violentiis manifestis ; inhibemus insuper ne aliquis capiat equos dicti Judei contra ipsius voluntatem sine mandato nostro speciali quandiu fuerit in servicio taillie nostre predicte. »

Il s'agit, sans aucun doute, de la taille levée en 1292 et qui fut suivie en 1295 de l'arrestation des Juifs. (Voir Vuitry, nouvelle série, t. I, p. 91.) Il y a un Thoury dans le Loir-et-Cher, arrondissement de Romorantin, et un autre en Seine-et-Marne, Thoury-Férottes, arrondissement de Fontainebleau.

P. 18. Ordre au sénéchal de Saintonge d'enquérir sur le cas d'un Juif accusé de viol et de vols (17 septembre 1302). Le Juif s'appelle Salomon de Nui.

Ibid. Privilèges accordés à des Juifs établis en France après leur expulsion d'Angleterre par Edouard Ier.

« Bonus amicus, filius Joce... mediantibus C. libr. tur. in quibus nobis annuatim pro omni taillia et redevancia in quibus nobis tenentur nostri Judei annuatim solvendis. » Il sera dispensé, lui et son fils Jacob, du port de la rouelle.

P. 19. Mandement au bailli de Rouen au sujet de Juifs qui exerçaient illégalement la médecine.

« Josses et Samuel, apud Rothomagum commorantes », ont donné des potions à des Chrétiens et à des Juifs.

P. 19. Ordre au bailli d'Amiens d'exiger le paiement de dettes dues à certains Juifs débiteurs de la taille du roi.

La taille dont il est ici question est certainement celle dont il est parlé plus haut. D'ailleurs, le roi fait mention, dans cette pièce, de la guerre de Flandre, qu'il soutenait contre Edouard Ier, roi d'Angleterre.

« Significaverunt nobis Samuel et Psalomon, Judei nostri, quod ipsi ratione taillie nobis facte in prisione nostra Parisius tenentur in magna pecunie summa de qua satisfacere non possunt, ut asserunt, nisi debita sua que eisdem dicuntur deberi solventur eisdem. »

P. 19. Ordre aux officiers royaux d'enrayer le zèle excessif des inquisiteurs contre les Juifs.

C'est probablement celui qu'envoya Philippe-le-Bel, en 1293, au sénéchal de Carcassonne, entre autres, et qui a été déjà publié par M. Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 231 et suiv. Cette lettre, qui semble n'avoir aucun lien avec les précédentes, se rattache, en réalité, au même dessein politique. Le roi, ayant besoin d'argent et ayant levé une taille sur les Juifs, n'entendait pas que l'inquisition en réduisît le montant par l'arrestation de ceux qui étaient suspects d'être relaps. Quand la guerre fut finie, en 1299, il ordonna à ses officiers d'obéir aux inquisiteurs toutes les fois qu'ils y seraient requis, sur la production des lettres qu'il leur avait délivrées, et d'incarcérer les Juifs suspects, de les conduire de prison en prison et de les punir suivant la décision du tribunal de l'inquisition.

Ce formulaire renferme encore quelques documents concernant les Juifs ; ils verront le jour prochainement dans cette *Revue*.

= = M. C. Trieber (à Francfort, Wiesenau, 18) est, à ce qu'il prétend, arrivé à cette conclusion que le *Yosippon* n'a pas été écrit, comme on le croit depuis Zunz, en Italie vers le XIe siècle ; l'auteur serait presque contemporain des derniers événements qu'il raconte. C'est ce que prouverait le texte même du Yosippon, débarrassé de toutes les additions que le temps y a fait entrer. Aussi M. T. pense-t-il qu'avant tout, il faudrait faire une édition critique de cet ouvrage. Dans ce but, il demande à tous ceux qui le possèdent, soit dans les plus anciennes éditions, soit en ms., soit dans les traductions arabe ou éthiopienne, de vouloir bien lui permettre d'en prendre connaissance.

= = Dans le *Boletin* de la Real Academia de la Historia de Madrid (décembre 1894, p. 488 et suiv.), l'infatigable M. F. Fita rend compte d'une inscription hébraïque découverte à Monzon de Campos. Elle est datée du 16 éloul 4857 (27 août 1097) et relate le décès de R. Samuel, fils de Schaltiel, le Nassi, mort sous les décombres de sa maison. Le texte est très incorrect et est curieux par les lettres qui terminent certaines lignes. M. F. Fita serait disposé à y voir une abréviation eulogique, mais comme cette formule ne serait pas à sa place en ces endroits, attendu qu'elle couperait la phrase, il admet volontiers que ces caractères ne servent qu'à remplir la ligne. Chose curieuse, l'épitaphe est gravée sur deux pierres, par le même lapicide, comme si celui-ci avait d'abord essayé son savoir.

= = M. Leo Wiener étudie le patois judéo-allemand dans l' « American Journal of Philology », XV, n° 3, p. 329-347.

= = Dans le même journal, XVI, n° 1, M. C. Levias expose quelques idées intéressantes sur le *scheva*. Le nom primitif était en araméen *hatéf*, en hébreu *hatouf* ; c'est ce terme, ou celui de *rafé*, dont se servent les notes massorétiques avant la période arabe ; le mot *scheva* se lisait à l'origine שִׁיבָה ou שֵׁבָה, traduction du *soukoun* arabe, et désignait seulement le scheva final ; la vocalisation de ce mot fut changée en שֶׁבָה pour qu'il renfermât le signe qu'il désigne ; la forme שְׁבָא est l'aramaïsation de שְׁבָה ; c'est une étymologie populaire qui a transformé שְׁבָא en שְׁוָא, par analogie avec שָׁוְא.

= = M. Ben Jehuda, le journaliste de Jérusalem bien connu par ses récents malheurs, nous a envoyé les premières bonnes feuilles d'un dictionnaire hébreu en cours de publication. Ce vocabulaire se distingue de tous les autres en ce qu'il ne se propose pas seulement d'aider à la traduction des textes bibliques et post-bibliques, mais surtout d'alimenter la langue néo-hébraïque qui se parle dans certaines parties de la Palestine. A cet effet, M. B. J. a créé un certain nombre de mots nouveaux qui ne sont pas mal venus, il en traduit certains en français et en allemand ; très souvent il compare la racine hébraïque à sa congénère arabe ; il dresse pour chaque verbe la liste des synonymes en marquant les nuances qui les distinguent ; quelquefois il se livre à propos d'une racine à des digressions étymologiques très fines. Du train dont marche M. B. J., nous craignons bien qu'il n'aille pas jusqu'au bout : en tout cas, nous le lui souhaitons de grand cœur. Son dictionnaire sera utile même à ceux qui ne s'en serviront pas pour parler ou écrire en hébreu.

= = Notre excellent ami, M. Moïse Schwab, a contribué à la publication des Mélanges Julien Havet par un mémoire sur la *Transcription de mots européens en lettres hébraïques au moyen âge* (Paris, Leroux, 1895).

= = Notre cher collègue va faire paraître sous peu une nouvelle édition, revue et corrigée, de son *Histoire des Israélites depuis l'édification du second temple jusqu'à nos jours*.

= = M. Kayserling a donné, dans les « Publications of the American Jewish historical Society », n° 2, 1894, un article sur la colonisation de l'Amérique par les Juifs.

= = Dans le même recueil, M. Richard Gotheil fait paraître une notice sur Colomb dans la littérature juive.

= = L'actif secrétaire de l'Alliance israélite de Vienne, M. Friedrich S. Krauss, est aujourd'hui un des maîtres du folk-lore les plus distingués. On sait qu'il publie une revue mensuelle (Lunden, Holstein), intitulée *Am Ur-Quell* et consacrée à cette science. Il n'y a pas, pour ainsi dire, de numéro où ne figure quelque article concernant les Juifs. Nous en rendrons compte à l'avenir.

= = Un deuxième numéro de la Revue mensuelle « Mimisrach umimaarabh » a paru il y a plusieurs mois. Cette publication intéressante à tant de points de vue aurait-elle déjà vécu ?

= = La Société littéraire israélite-hongroise de Budapest met au concours les deux sujets suivants : L'organisation actuelle du judaïsme dans les

états européens exposée et appréciée à l'aide de l'histoire. Les mémoires pourront être écrits en hongrois, en allemand, en français, en anglais ou en italien. Celui qui sera couronné sera publié en hongrois par les soins de la Société, mais l'auteur aura le droit de l'éditer, à ses frais, en une autre langue. Montant du prix : 1.000 couronnes ou 500 gulden. Les mss. devront être remis avant le 31 mars 1896. — 2° Histoire populaire d'une communauté juive de Hongrie. Le travail ne devra pas donner plus de 160 pages d'impression et devra être livré avant le 31 décembre 1895 en hongrois. Montant du prix : 500 couronnes. Les mémoires doivent être adressés sous pli cacheté, avec un *motto*, au président de la Société, M. le rabbin Samuel Kohn, VII Hollo'u, 4, Budapest.

= = Journaux nouveaux :

Zion, Monatsschrift für die nationalen Interessen des jüdischen Volkes. Berlin, 18 Grosse Frankfurterstrasse 64. Abonnement 10 fr. par an. Paraît depuis le 15 février 1895.

Une Revue analogue se publie à Londres depuis octobre 1892 : *Palestina*, the Chovevi Zion Quarterly, published by The Chovevi Zion Association, 11 Bevis Marks. 6 pence le numéro.

Depuis janvier 1895, paraît un troisième recueil consacré à cette question : אהבת ציון, éd. par Zacharie Mendel Schapira à Tarnow. Impr. J. Fischer, à Cracovie. Mensuel. Le 1er numéro porte la date de Heschwan 5655 = 1895.

= = Depuis cette année, pour remplacer l' « Isr. Wochenschrift », qui a cessé de paraître, M. Rahmer publie à Magdebourg : Israelitisches Schul- u. Predigt-Magazin. Homiletisch-pädagog. Zeitschrift unter Mitwirkung von namhaften Predigern u. Schulmännern. Le 1er numéro de ce recueil trimestriel contient : I. Predigt-Magazin : Festreden, Sabbathreden, Trauungsreden von DDr Rippner, Nascher, Jacob Silberstein, Kroner u. Rahmer. II. Schul-Magazin : Eine Lehrprobe in der Religion, von Lehrer Abraham; Erziehung zur Sittlichkeit, von Oberlehrer Klingenstein.

ISRAEL LÉVI.

DALMAN (Gustav). **Grammatik des jüdisch-palæstinischen Aramæisch nach den Idiomen des palæstinischen Talmud und Midrasch, des Onkelostargum (cod. Socini 84) und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch.** Leipzig, 1894 ; in-8° de XII + 348 p.

Pour entreprendre une étude scientifique d'ouvrages écrits dans une langue étrangère, il faut, avant tout, connaître cette langue, aussi bien au point de vue grammatical qu'au point de vue lexicographique. Cela est vrai surtout d'une langue morte; on ne peut l'apprendre qu'avec la plus grande difficulté sans le secours de la grammaire et du dictionnaire. L'expérience en a été certainement faite par quiconque a essayé d'étudier le Talmud de Jérusalem. Ce n'est

que dans ces dix dernières années qu'on a commencé à faire des travaux sérieux sur la partie lexicographique du dialecte dans lequel est écrit ce Talmud. Depuis 1889 nous possédons le *Neuhebr. und Chald. Wörterbuch* de Levy, œuvre excellente, quoique parfois inexacte et incomplète dans ses détails; en 1892, M. A. Kohut a publié une édition remaniée et considérablement augmentée de l'*Aroukh*, et depuis 1886, M. Jastrow publie un lexique des Targoumim et des deux Talmuds, qui utilise avec critique les éléments fournis par l'*Aroukh* ainsi que par MM. Levy et Kohut.

Jusqu'à présent on s'est occupé beaucoup moins de la grammaire de l'araméen judéo-palestinien. En dehors des observations de Z. Frankl, consignées dans son מבוא הירושלמי, et de la monographie de M. Schlesinger sur le verbe araméen dans le Talmud de Jérusalem (Berlin, 1889), nous n'avons aucune étude grammaticale consacrée à cette langue spéciale. Nous saluons donc avec plaisir l'apparition du livre de M. Dalman, qui est appelé à combler une véritable lacune, et notre satisfaction est d'autant plus grande que cet ouvrage, par sa valeur, atteint parfaitement le but poursuivi par l'auteur. M. D. vient de rendre à la science un important service. Dans la préface, il appelle modestement son travail un « essaï »; en tout cas, c'est un essai très réussi, où l'on voit que l'auteur a mis en œuvre des matériaux considérables et où il fait preuve d'une pénétrante sagacité, d'un excellent esprit de critique, d'une saine érudition et d'une grande clarté dans l'exposition. Pour la première fois, la grammaire du dialecte galiléo-araméen est étudiée dans ce livre, qui approfondit aussi, plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, la grammaire du dialecte judéo-araméen, dont le principal monument est le Targoum Onkelos. M. D. a étudié ce Targoum d'après un excellent manuscrit, appartenant à M. Socin, professeur à Leipzig.

La principale difficulté qu'on rencontre dans l'étude des divers idiomes du judéo-araméen provient de l'incertitude concernant les voyelles. Cette incertitude a pour origine ce fait que le texte des Talmuds et des Midraschim n'est pas pourvu des voyelles, et là où le texte judéo-araméen a des voyelles, comme dans les Targoumim manuscrits et imprimés, on y trouve des contradictions, des erreurs et des altérations. Pour les textes sans voyelles, on n'arrivera jamais, à mon avis, à une certitude complète relativement à la prononciation, mais pour les Targoumim on peut obtenir un excellent résultat à l'aide du manuscrit de M. Socin. Selon moi, M. D. a raison d'admettre que les manuscrits du Targoum originaires du sud de l'Arabie et munis de voyelles superlinéaires permettent d'établir la prononciation du judéo-araméen avec autant de certitude qu'on en a pour la prononciation de l'araméen biblique.

M. D. a le grand mérite de distinguer soigneusement l'un de l'autre les divers idiomes du judéo-araméen en indiquant avec une exactitude scrupuleuse les sources des textes qu'il cite. Il traite séparément du dialecte galiléen usité dans le Talmud de Jérusalem et le

Midrasch, du dialecte judéen du Targoum Onkelos, ainsi que du dialecte moins ancien qu'on trouve dans les ouvrages appelés « Targoumim de Jérusalem » et qui est formé des deux dialectes précédents et de quelques apports babyloniens. S'il avait confondu les différents dialectes, il n'aurait pas seulement rendu plus difficiles le contrôle et la critique, mais il aurait causé des erreurs et des malentendus.

Dans l'introduction lumineuse dont il fait précéder sa grammaire, M. D. traite des diverses dénominations, de la littérature et des dialectes du judéo-araméen et termine par la liste, un peu maigre, des particularités que présentent les dialectes galiléen et judéen, principalement pour les pronoms, les particules et les formes verbales, et qui les distinguent l'un de l'autre. Dès le premier chapitre de sa grammaire, où il traite de l'écriture et des lettres, l'auteur se montre érudit, scrupuleux et sérieusement préparé. Les chapitres suivants parlent du nom (pronoms, nombres, substantifs, adjectifs et, subséquemment, adverbes, prépositions, conjonctions et interjections), et du verbe (verbes forts et verbes faibles avec et sans suffixes). L'ouvrage se termine par un appendice contenant des paradigmes de verbes, des additions et rectifications et une liste de noms grecs.

Avant de terminer, nous renouvelons à l'auteur toutes nos félicitations. Si son excellent ouvrage laisse encore planer des doutes sur certains points ou a besoin d'être rectifié sur d'autres, il n'offre pas moins cet incontestable mérite d'indiquer pour la première fois les règles grammaticales du dialecte parlé par les Juifs de la Palestine et d'être un instrument de travail indispensable à tous ceux qui veulent étudier des textes judéo-araméens.

Nous nous permettons de proposer ici quelques additions et rectifications :

Page 3, ligne 16. Dounasch, dans sa Critique de Saadia (éd. Schröder, 1866, p. 3), emploie également l'expression לשון כשדי pour désigner l'araméen du Targoum. — P. 8, note 1. La mischna de *Yadayim*, IV, 5, peut être comprise sans cette correction forcée et peut quand même servir de témoignage qu'il existait des Targoumim écrits. Cf. Blau, *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*, Budapest (1894), 69 et suiv. — P. 13, l. 1. Au lieu de 1799, partie 3, II, 9, lire 1792, partie 1, II, 9. — P. 14, note 1. Il aurait mieux valu renvoyer au *Sèfer Hayyaschar* de R. Tam, où il dit de son frère Samuel ben Méïr : « Que Dieu pardonne à mon frère Samuel, car pour *une* correction qui émane de notre maître Salomon (Raschi), *vingt* viennent de lui-même. — P. 15, l. 5 d'en bas. Au lieu d'Ugulinus, lire Ugolinus. — P. 23, l. 9. « *Leurs* officiants » est une faute de traduction; les mots הוסיפו החזנין שלהן מחמיתן signifient : « Les officiants ont ajouté *du leur* à cause d'eux. » — P. 66, l. 14. A mon avis, שתויי doit être ponctué שָׁתוּי, et non pas שָׁתוֹי et est un participe passif avec le sens de l'actif, comme סבור, נטור. — P. 70, l. 16 d. b. ביזרא dérive plutôt de בזר = פזר, « répandre » que de בר זרעא. — P. 80, l. 13. בדה, dans le passage cité, *Ber.*, 26,

doit être ponctué בְּדָה et répond au mot hébreu בזאת ; les mots לא בדה, signifient « pas de cela », c'est-à-dire il n'est pas question de cela. — P. 81, l. 11, et p. 86, l. 11. Il semble qu'il faille admettre l'existence d'un pronom דו, comme le croient aussi MM. Levy et Kohut, au moins dans la formule לא דו מודי לדו. M. D. dit que דו est mis les deux fois pour דהו et signifie « l'opinion de l'un n'est pas conforme à l'opinion de l'autre ». Mais ce sens n'est pas exact, parce que le verbe מודי a toujours pour sujet une personne et exprime l'accord de deux *personnes*, et non pas la conformité de deux *opinions*. דו me paraît répondre à l'hébreu זו. — P. 99, note 1. Ce n'est que par l'interpolation, dans l'alphabet grec, du *vaou* = 6 et des signes *sampi* = 90 et *koppa* = 100, que les lettres correspondantes des alphabets sémitiques et de l'alphabet grec ont la même valeur numérique jusqu'à 400. — P. 103, l. 11. M. D. propose d'ajouter au texte le mot תלת; cette correction est inutile. Le sens est simple : 3 × 9 ou 9 × 3 = 27. — P. 103, l. 10 d. b. חדא זמן signifie « une fois », mais là où ces mots sont suivis de זמן תניין, comme dans *Haguiga*, 78 *a*, il signifie « la première fois ». Cf. יום אחד de Genèse, I, 5, au lieu de יום ראשון, parce qu'il y a ensuite יום שני. — P. 126, l. 4. Selon moi, זעיר n'est pas une forme *Koutaïl*, mais appartient au paradigme *Katél* ou *Katil*. — P. 127, l. 8. Je n'ai pas trouvé le mot שיתאי dans le passage cité (*Schabbat*, 14 *a*); je serais tenté de rattacher ce mot (שֶׁתִּי en hébreu) à la forme *Katl* ou *Kitl* plutôt qu'à la forme *Kittal*. — *Ib.*, l. 12, et p. 161, note 3. Il n'est pas prouvé du tout que אישא, en hébreu אש, dérive d'une racine ל"י; je crois plutôt, avec M. Kautzsch, qu'il vient d'une racine ע"ע. — P. 132, l. 4 d'en bas. Au lieu de פרדזלא, lire פרזלא. — P. 142, l. 8. Inutile de supposer que זכאי est une abréviation de זכריה, car on trouve déjà זַכַּי dans Ezra, II, 9, et X, 28. — P. 143, l. 4. אילעאי peut dériver de אליעם. — P. 148, l. 11. Il est bien douteux qu'on trouve dans ברברון la terminaison de l'accusatif grec, car dans ce mot, comme dans le mot נקדימון, cité aussi comme exemple, la terminaison ־ון peut être d'origine hébraïque. — P. 152, l. 8. Je crois que Γεθσημανῆ vient de גֵּיא דְשַׁמְנֵי (dans la Peschito : גדסימן). M. D. fait dériver ce mot de גת שמני, mais il faut remarquer que le pressoir pour huile s'appelle בית הבד, et non pas גת. — P. 154, l. 1. Au lieu de עָנֵי, lire רָשֵׁי. — P. 160, l. 20. Au lieu de קָרְיָא, lire קרויא. — P. 170, l. 15. כל יומאי ne signifie pas « jamais », mais « tous les jours de ma vie ». — P. 171, l. 6. Pour éviter tout malentendu, il aurait fallu ajouter que les heures du jour se comptent à partir de six heures du matin et les heures de la nuit à partir de six heures du soir, et que, par conséquent, d'après notre calcul, בתלת שעין signifie à « neuf heures ». — P. 174, l. 4, et p. 230, l. 1. מה אנן קיימין, expression assez fréquente dans le Talmud de Jérusalem, ne signifie pas « Comment appuyons-nous ? », mais, avec un sens intransitif, « comment nous tenons-nous ? » Par contre, on trouve aussi מקיים, מקיימין avec un sens

transitif et un complément direct, comme, par exemple, dans le passage cité par M. D. à p. 230, l. 2 (*Yoma*, 45 *c*, et non pas *Schek.*, 45 *c*); mais dans le deuxième exemple, *Nazir*, 52 *a*, au lieu de מה מקיימין, il faut sans doute lire מה נן קיימין, comme dans le passage parallèle de *Nazir*, 53 *d*. — P. 183, l. 15 d. b. M. D. fait dériver פרא, « moins », à l'exemple de Levy, du mot grec πέρα. Mais il faudrait d'abord expliquer comment ce mot grec, qui signifie « par-dessus », et jamais « moins », a pris ce dernier sens en passant comme mot étranger dans l'araméen palestinien. A mon avis, פרא, signifiant « moins », dérive d'un verbe, comme ses synonymes דל, נכי, פחות. Le sens primitif de la racine פרא, qui était certainement celui de « séparer, fendre, creuser, rompre », comme dans פרר, פרד, פרץ, ברא, באר, בור, etc., nous fait comprendre aisément comment la forme impérative פרא a pu prendre la signification de « moins ». Le mot פרא, dans le sens de « hors de », comme dans *Aboda Zara*, 43 *d*, חד פרא חד, et dans *Meguilla*, 73 *a*, pourrait dériver de πέρα, qui, par exception, a ce sens en grec[1]. Mais, dans *Beresch. r.*, ch. xx, à la fin, il ne signifie pas « au-dessus de », comme le dit M. Levy, qui a traduit inexactement ce passage : לפום חילך אכול ופרא מן מה דאת לביש ויתיר ממה דאת שרי. Le contexte rend claire la signification de cette phrase. Après avoir fait remarquer que Dieu a vêtu très modestement le premier homme de peaux de bête, tandis qu'il lui a donné pour résidence le magnifique jardin du Paradis, R. Lévi dit : La Tora te donne ainsi un conseil de prévoyance : Mange selon tes moyens, habille-toi moins bien que ne le comportent tes moyens (ופרא מן מה דאת, littéralement : moins que tu n'es), et loge-toi mieux que ne le comportent tes moyens. Donc, פרא signifie ici le contraire de יתיר, sens que n'a jamais le mot grec πέρα. — P. 190, l. 15 et suiv. On ne trouve pas מה־ אלא כן comme conjonction de comparaison, comme M. D. prétend en avoir trouvé un exemple ici. — P. 201, l. 4 d. b. et suiv. M. D. parle de l'assimilation du *tav* dans les cas où il est préfixe des formes passives *itpeal* et *itpaal*, et il semble dire qu'en dehors des lettres א, ה, ו, dont il ne peut pas être question ici, toutes les lettres, à l'exception de ל, מ, ר, peuvent provoquer l'assimilation du *tav*. Il paraît pourtant singulier qu'on ne puisse prouver cette assimilation qu'au parfait et au participe, mais jamais au futur. De plus, il semble que quelques-uns des exemples cités par M. D. ne sont pas des passifs ayant eu un *tav* comme préfixe, mais des formes intransitives avec l'*alef* prosthétique. Ainsi, selon moi, איקפד est plutôt dérivé de קפיד que d'une forme *itpeel* où le ת aurait été assimilé ou éliminé ; cf. איסליק et סליק, אידמיך et דמיך (p. 206, l. 3 et suiv.), אישתי et שתי. — P. 218, l. 3. A mon avis, dans le passage cité (*Berakhot*, 7 *c*), תיבטיל n'est pas la 2e personne masc. du *pael*, mais la 3e pers.

[1] Il serait pourtant plus simple de regarder פרא, dans le sens de « hors de, en dehors de », comme une variante, avec changement de ב en פ, du mot ברא (cf. בר construit avec מן); ainsi ברזלא est devenu פרזלא.

fém. du *peal*. — P. 227, l. 19. L'exemple אקסומי est douteux, car Levy semble supposer avec raison, dans son *Chald. Wörterbuch*, qu'au lieu de לאקסומי (Jer. II Deutér., XVIII, 10), il faut lire לא קסומי. — P. 230, l. 12. Ici le mot איתחשבין est considéré par M. D. comme au parfait, et 236, l. 21, comme participe avec le pronom personnel.

PORGÈS.

KOKOWZOFF (P. DE). **Contributions à l'histoire de la philologie hébraïque et de la littérature juive-arabe au moyen âge.** I. *Le livre de la comparaison de l'hébreu avec l'arabe*, par ABOU IBRAHIM (Isaac) IBN BAROUN. Avec un appendice contenant tout ce qui reste de l'ouvrage d'Ibn Baroun. Saint-Pétersbourg, impr. de l'Académie, 1893 ; in-8° de VI + 158 + IV + 100 p.

Abou Ibrahim Ishak ibn Baroun, tel est le nom complet du dernier grammairien dans la série des hébraïsants qui ont illustré l'Espagne au XIe siècle [1]. Menahem et Dounasch appartiennent déjà, il est vrai, au Xe siècle ; mais la grammaire et la lexicographie scientifiques, qui s'appuient sur une connaissance parfaite de l'arabe et profitent de l'étude des nombreux travaux des Musulmans, ne commencent qu'avec Hayyoudj, Aboulwalid et son adversaire, le Nâguid. Comme chez les Arabes, où un Asmaî injurie un prétendu philologue qui avait eu le malheur de poser faussement un signe diacritique sur une lettre [2], de même on se passionne et on s'insulte chez les Juifs pour une question de grammaire ou d'exégèse biblique. Souvent ce n'est pas une simple lutte de plume ; le Nâguid, devenu le puissant ministre du roi de Grenade, persécute Aboul-Walid et envoie des émissaires jusqu'à Saragosse, pour le combattre et ruiner sa réputation [3]. Plus tard, Juda ibn Bileam et Moïse ibn Gikatilla engagent des controverses animées, qui finissent par les brouiller pour toujours [4]. Ibn Bileam, issu d'une famille riche et considérée de Tolède et établi plus tard à Séville, s'emporte facilement et lance des injures grossières contre les hommes les plus respectables, quand il trouve leurs opinions mal fondées. Au siècle suivant, on devient plus calme et plus poli. Abraham ibn Ezra se livre quelquefois, selon son humeur, à des boutades qui sont plus spiri-

[1] C'est à tort que nous l'avons nommé Ibrahim ben Baroun dans *Opuscules*, p. XLVI.

[2] Voir *Séances de Hariri*, édit. de 1851.

[3] *Opuscules*, Intr., p. XXXIII.

[4] On peut lire le récit d'une discussion très vive entre ces deux grammairiens sur Josué, X, 12, dans mes *Gloses de Ben Bileam* sur Isaïe, p. 9, du tirage à part, et *Revue*, XVII, 178.

tuelles que méchantes, et souvent il exalte le lendemain le nom qu'il a honni la veille[1]. Il est curieux, sous ce rapport, de comparer une discussion d'Ibn Ezra avec Juda Hallévi, rapportée par le premier[2], avec le débat qui s'éleva entre Ibn Gikatilla et Ibn Bileam; autant on est vif et intolérant d'un côté, autant on est gracieux et poli de l'autre. Entre ces deux couples contemporains se placent Abou Ibrahim Ishak ibn Yaschousch et Abou Ibrahim Ishak ibn Baroun, dont l'un paraît avoir clos le XIe siècle, tandis que le second vivait au plus tôt dans le premier quart du XIIe siècle. Ibn Baroun était disciple d'Abou Alfahm Lévi Ibn Tâbban, l'auteur du livre de la Clef[3]. Ibn Tâbban est le dernier de la liste des grammairiens qu'Ibn Ezra dresse en tête de sa petite grammaire intitulée « La Balance[4] »; il était donc déjà mort à cette époque. Il ne nomme ni Ibn Baroun, ni Moïse ibn Ezra, ni Juda Hallévi, qui étaient ses contemporains.

Ibn Baroun n'est pas le premier qui ait composé un traité spécial sur la comparaison de la grammaire et de la lexicographie hébraïques et arabes. Dounasch ben Tamim, à Kaïrowan, avait déjà écrit, au Xe siècle, sur le même sujet[5], et Juda ibn Koreisch, de Taharat, plus à l'ouest de l'Afrique septentrionale, avait, avant Ibn Baroun, abordé un problème plus vaste en cherchant à découvrir des racines hébraïques, non seulement dans l'arabe et le syriaque, mais jusque dans la langue des Berbères, peuple au milieu duquel il vivait[6]. Mais Ibn Baroun a l'avantage d'être initié à la connaissance de la littérature musulmane comme un cheikh arabe. Il cite fréquemment le Coran et les anciennes poésies, telles que les *Moallacât* d'Antara, d'Imroulkeis, de Tarafa, puis les vers de Nabiga, de Souleika ibn

[1] Voir le jugement, peut-être trop sévère, de Luzzatto dans *Kerem Hemed*, IV, 132 et suiv.

[2] Voir son commentaire sur Daniel, IX, 2.

[3] En hébreu : ס' המפתח. Ce titre de *Clavis* est très répandu dans la littérature juive, et nous croyions un instant avoir retrouvé un fragment de la *Clef* d'Ibn Tâbban dans un fragment de la Bibliothèque Impériale de St-Pétersbourg qui nous avait été communiqué par M. Israelsohn. Mais, en continuant notre lecture, nous avons rencontré le nom d'Ibn Tâbban parmi les auteurs cités.

[4] Voir *Moznaïm*, édit. Heidenheim (Offenbach, 1791).

[5] Voir le passage de son commentaire sur le *Livre de la Création* cité par Munk, *Notice sur Abou-l-Walid (Journ. As.*, 1850, II, p. 21). Ce que dit Ibn Ezra au commencement de son *Moznaïm* : ורבי אדונים בן תמים הבבלי עשה ספר מיורב מלשון עבר ויערב, ne doit donc pas être compris dans le sens que Dounasch aurait mêlé dans son ouvrage l'arabe et l'hébreu, procédé qu'a suivi ר' נסים בן יעקב dans son ס' המפתח (édition Goldenthal, Vienne, 1847), mais qu'il s'est occupé alternativement des propriétés de la langue arabe et de la langue hébraïque. Ibn Baroun cite Dounasch dans les articles כלב (p. 65) et חור (45 p.). M. Bacher, dans l'excellent article qu'il a consacré à l'édition d'Ibn Baroun (*Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft*, année 1894, p. 229) a traduit les mots לא יחסן לכרהא par « qu'il ne vaut pas la peine de mentionner ». Nous pensons qu'Ibn Baroun a voulu dire « qu'il n'est pas décent » de citer le mot חֹר *vulva*.

[6] Bargès et Goldberg, *Epistola de studii targum utilitate* (Paris, 1857).

Soulaki, d'Ourva ibn Khazim, d'Ibn Rebia, de Kouçair, de Djemil, de Dzoulroummah, etc. Il cite, en outre, les lexiques suivants : le *Kitab al-Aïn* de Khalil, le *Djamharah* d'Ibn Doreid, le *Moudjarrad* d'Alkoura[1], nomme les grammairiens de l'école de Bosra, tels qu'Almoubarrid[2], Abou Ishak Alzadjadj et son ouvrage *Fa'altou rafa'altou*, ainsi que le grammairien de Coufa Abou Bekr ibn Alanbari[3] et son ouvrage sur les noms masculins et féminins. Il connaît aussi les écrivains espagnols, tels que le grammairien Alzoubeid, les poètes Abou-l-Tadjib et Abou-l-Ala, le littérateur Badi-el-Zeman et ses *Rassaïl*, et le savant Abou Khanifa, auteur du *Kitab-al-Nabat*.

Ibn Baroun divise son ouvrage en deux parties distinctes et compare, dans la première, la grammaire hébraïque avec la grammaire arabe, et, dans la seconde, les racines des deux langues. Le fonds Firkowitch n'a offert à l'éditeur que des fragments; toutefois, d'après l'estimation de M. de Kokowzoff, ils forment deux tiers de l'ouvrage. Ibn Baroun profite de cette étude pour nous donner quelquefois des interprétations nouvelles et ingénieuses de certains versets bibliques. Nos lecteurs nous sauront gré de reproduire ici quelques exemples.

Dans la racine אזר[4], il remarque que ותאזרני חיל (II Sam., XXII, 40) pourrait bien être traduit : « Tu m'as assisté et aidé », par comparaison avec l'arabe רזר. — A la racine אכף[5], il traduit (Prov., XVI, 26) : « L'âme du malheureux l'a fait souffrir, lorsque sa bouche se laisse aller à parler légèrement. » Ibn Baroun compare cette racine à l'arabe כֹּף = être leger, et fait de même pour Job, XXX, 7, où se rencontre la même racine, et ואכפי עליך לא יכבד, qu'il traduit : « Et la légèreté de ma parole ne te pèsera pas. » — חטא[6] a quelquefois, comme la même racine en arabe, le sens de « diminuer » et de « déduire »; il explique ainsi אחטנה, Genèse, XXXI, 39 : « Je ne t'ai pas apporté une bête déchirée, car je la défalquais de ma fortune lorsque tu m'en demandais compte, et j'agissais de même lorsque, le jour ou la nuit, une bête m'était volée. » — מחצצרים[7] (Juges, V, 11) est comparé avec l'arabe חצّ = courir vite, ou bien avec חצחץ = paraître au grand jour après avoir été caché ; ce dernier sens s'accorderait avec le membre suivant du verset. — La racine ידע[8] prend quelquefois le sens de l'arabe דאע = devenir public, proclamer ; par exemple, II Chr., XXIII, 13; Ex., XXXIII, 17; I Sam., XXII, 6. —

[1] Les deux premiers lexiques sont connus par tous ceux qui s'occupent de l'arabe. Sur le *Moudjarat* d'Alkoura, voir Hadji-Kalfa, *s. v.*

[2] Le *Kamil* de ce grammairien a été publié par William Wright, Leipzig, 1864.

[3] Nous avons dit quelques mots sur lui dans les *Gloses d'Ibn Bileam*, p. 45.

[4] P. 31, l. 11.

[5] P. 34, l. 7.

[6] P. 45, l. 19.

[7] P. 52, l. 7.

[8] 59, l. 20. — Ibn Baroun critique, à cette occasion, l'opinion d'Aboulwalid, au sujet de ידע (Gen., IV, 1).

Pour יקהת[1] (Gén., XLIX, 10), notre auteur cite l'arabe קאה = obéissance, gouvernement, et il traduit ainsi les mots de Prov., XXX, 17 : « Il dédaigne de devoir de l'obéissance à sa mère. » — Ibn Baroun dit à la racine פאה[2] : « אפאיהם (Deut., XXXII, 26) signifie : Je les retrancherai. Dans ce sens, les Arabes disent פאית ראסה = j'ai fendu sa tête, et il n'y a guère de différence entre fendre et retrancher. C'est un sens emprunté, puisque nous ne connaissons ni ne trouvons de dérivation pour ce mot. Peut-être y a-t-il un rapport entre פאה et l'arabe פיה ; seulement le mot hébreu désigne une portion détachée d'une place, et l'arabe un détachement d'hommes. » — Nous donnons encore en entier le passage suivant : « ואכסך[3] (Ezéchiel, XVI, 10) doit être traduit, selon moi : « Je te revêtirai », de même que tout ce qui dérive de ce sens, et, par conséquent, toute chose qu'on couvre est revêtue. Pour וכוסה קלון ערום (Prov., XII, 16), le sens connu est : « Celui qui cache sa honte est un sage. » Mais il m'est venu un autre sens qui n'est pas loin d'être admissible, qui est même beau, à savoir que כסה est en rapport avec l'arabe כסוה, du verbe כסא = couvrir. Le sens du verset serait : « Celui qui se couvre de honte est nu. » ערום serait donc le singulier de ערומים (Gen., II, 25). Cela signifie que celui qui porte sur lui le vêtement de la honte est nu. Notre verset ressemblerait à la parole d'Antara :

Si l'homme ne porte pas le vêtement de la vertu, il devient un homme nu, bien qu'il soit couvert.

Un autre a dit :

Le vêtement de la honte laisse voir ce qui est dessous, et si tu t'en couvres, tu es nu.

Le sens du verset entier est donc : le sot proclame tout de suite sa colère et son ignorance, et celui qui se couvre de la honte [est] nu. »

L'édition de M. de Kokowzoff a une partie russe qui renferme la version du texte arabe et un certain nombre d'observations explicatives sur l'auteur et son ouvrage. Nous regrettons que l'éditeur n'ait pas suivi l'ordre habituel et ait mêlé la traduction aux notes. M. de Kokowzoff a même détaché du corps de l'ouvrage les vers arabes qui y sont cités sans les traduire. Nous ne lui sommes pas moins reconnaissant d'avoir entrepris cette belle publication ; il s'est acquitté de sa tâche avec talent, et nous serions heureux s'il voulait continuer à nous donner d'autres fragments de l'ancienne littérature judéo-arabe que renferme la riche collection Firkovitch.

J. DERENBOURG.

---

[1] P. 62, l. 13.
[2] P. 84, l. 12.
[3] P. 68, l. 11.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXVIII, p. 217, l. 2. La correction que propose M. Castelli est superflue. Le mot יקשה se comprend bien, tandis que ידשא ne donnerait qu'un sens tout à fait insuffisant. — P. 218, l. 12, lis. [קרובים] כי הם בסדר, comme l. 17, où il faut lire קרובין, au lieu de ערובין ; l. 8 d'en bas, le ב' remplace le mot שנים. — P. 219, l. 4, lis. (ישעיה נ"א כ"א) et במזרקי, au lieu de כמזרקי ; l. 13 d'en bas, הדבקות, au lieu de הדבקים. — P. 220, l. 4, après le mot מלחמה il manque peut-être le mot שעבר, et, au lieu de מורה, l. ומורה ; cf. p. 226, l. 22 et suiv. — P. 220, l. 15, lis. אם, au lieu de עם ; l. 10 d'en bas, lis. כאות, au lieu de באות. — P. 221, l. 2, lis. כפרט עם, au lieu de כפל טעם. La note 1 est donc erronée. — P. 221, l. 6, lis. לשתים, au lieu de אמנ"ר ; l. 22, lis. המקנים, au lieu de הדבקים. — P. 222, l. 2. Rayez la virgule après le mot אין, et mettez-en une après le mot ולא, le sens juste sera ainsi rétabli ; l. 3, lis. מסבות, au lieu de סבות ; l. 4, au lieu de בין הפועלות ובין הפועלים, l. בין הפועלים ובין הפועלים ; l. 24, lis. הקורות, au lieu de מקורות. — P. 223, l. 8, après le mot בעצמם, mettez une virgule ; l. 9, rayez la virgule après le mot סברה. — P. 224, l. 11, au lieu de מהנה, lis. ממנה. — P. 225, l. 6, au lieu de המנ"ם, l. השם. — P. 227, l. 1, au lieu de עם י"ב, l. עד י"ב ; cf. t. XXIX, p. 102, l. 13 d. 6. — P. 227, l. 5, au lieu de לשלשה, qu'on retrouve dans le ms. et que M. Castelli a omis dans son édition, lis. peut-être נשתוות. — P. 227, l. 7, au lieu de הפעלים, l. הפעולים.

T. XXIX, p. 101, l. 13, au lieu de רחם, l. רַחֵם ; l. 18, le texte du ms. est défectueux. Je corrige par conjecture : זולתי אם אותיות גרון תבאנה אל קרבנה ; les trois derniers mots sont tirés de Gen., XLI, 21. — P. 102, l. 21 et suiv., lis. : ובהתחבר עם כל תולדותיהם סימן הפעולים. — P. 103, l. 12, après le mot פעלה, il faut ajouter ח' ; l. 15, au lieu de מתחבר הפועלים, l. מתחבר עם הפעולים ; l. 3 d'en bas, au lieu de א', lis. ח'. — P. 106, l. 3, il faut rayer le mot נגש ; l. 16, au lieu de זולתו ונארכו בתוככם, l. זולתי ונאחזו בתוככם (במדבר ל"ב כ') ; l. 4 d'en bas, cf. p. 107, l. 20. — P. 107, l. 8, au lieu de עם, lis. מן ; l. 12, au lieu de ההרנהו, l. ההרונו. — P. 108, l. 2 d'en bas, au lieu de הטם, l. הִנָּט ; l. 6 d'en bas, au lieu de ירא, l. יראה. — P. 109, l. 13 d'en bas, au lieu de עם הלמ"ד, l. אם הלמ"ד, et rayez la virgule après le mot הלמ"ד ; l. 2 d'en bas, au lieu de נתם, l. נָתֵם. — P. 110, 25, au lieu de עם, l. מן. — *Porges.*

T. XXVIII, p. 254, l. 3, au lieu de אַן, l. אָן, c'est-à-dire « ohne ». — *Ibid.*, l. 18, lisez : והגיד' לנו בשבועתה ; l. 20, au lieu de והשבעה, l. והשבעתה ; l. 21, au lieu de והעכו', l. והערי (c'est-à-dire : והעריכה), et, au lieu de וגטיה, l. וגבייה. — P. 255, l. 5, au lieu de ש'ה'א, l. ש' ה"א ; l. 9, les lettres בג"נ ו"א signifient probablement : בהודאה גמורה נאמנה

ואמיתית, cf. p. 258, l. 11 du bas; l. 11, au lieu de וטשו, il faut probablement ובטרשא, cf. *Baba Mecia*, 65*a*; l. 20, au lieu de לשוף, l. לכוף; l. 26, au lieu de מר"ה, l. תר"ה, et au lieu de כוחם, l. כתוב; l. 27, lisez : לומר [לו] ולכל הבא מכחו; l. 28, au lieu de אלה א', l. אל' ה' א' (= אלא הוא אר), et au lieu de ד', l. ב' (= ובלא), cf., l. 24; l. 32, après le mot אחר il manque מעשה ב"ד; l. 34, au lieu de בהין, l. בהון, et, au lieu de אחרות, l. אחריות; l. 2 d'en bas, au lieu de רוב, l. חוב. — P. 256, l. 10, המ' signifie המוציל; l. 11, au lieu de ואיל', l. ואל'; l. 15, au lieu de מין, l. מן; l. 16, lisez וכל שיעבודיהון ולזכותן; l. 19 et suiv., cf., p. 259, l. 15 et suiv. l. 22, au lieu de ש' ב"א, l. ש' ב' מ' (= שארן בו ממש); l, 23, au lieu de מ"ב, l. מ' ב"ר; l. 24, cf., p. 255, l. 10 d. b., et, au lieu de המחזקים שטר אודית, l. המחזיקים שטר אודיתא; l. 25, au lieu de המ' בכ' או במוק', l. לידי, l. וידי המעיר בכולו או במקצתו; l. 29, au lieu de ביה, l. מ' ח' (= מחמת חיסור), cf. p. 257, l. 3 d. b.; l. 32, après ר il manque מודעי דמודעי; l. 33, au lieu de הכ"ל, l. דא הכל; l. 34, au lieu de איד, l. אוד, et au lieu de ד' ש' ט', l. דשט'. — P. 257, l. 17, להש', c'est-à-dire להשנא; l. 20, je ne sais pas ce que signifie le mot ערכה; lisez peut-être מזכה; l. 26, au lieu de רבי דמי', l. וביד מי; l. 29, au lieu de ויהיו, l. ויהיה; l. 31, au lieu de מנין, l. ענין; l. 32, je ne sais pas expliquer le mot וחפס; l. 2, d'en bas, au lieu דר' מ' התפלת, l. דיו הנופלת. — P. 258, l. 1, au lieu de ונדור, l. ונדון, et au lieu de ממחזיק, l. מחזיק; l. 5, au lieu de וביטלתם, l. וביטלתי; l. 11 d'en bas באמ' ואמ' signifie probablement : באמה ואמונה, cf. aussi p. 255, l. 9. — P. 259, l. 9, au lieu de מצדי, l. מצרי; l. 10, au lieu de ביתה, l. יתב; l. 11, au lieu de נאטרין, lisez, peut-être, גארטין; l. 12, au lieu de הריצת, l. מקצת, comme l. 6 d'en bas; l. 14, au lieu de ולא הבא מכוח, l. ולא לבא מכחנו; l. 15 d'en bas et suiv., cf., p. 258, l. 3 et suiv.; l. 5 d. b., avant le mot המחוק il manque דעל. — *Porgès.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

JOSEPH DERENBOURG

Le 29 juillet 1895 s'est éteint, dans sa quatre-vingt-quatrième année, notre vénéré et éminent collaborateur, M. Joseph Derenbourg, membre de l'Institut et ancien Président de notre Société. Le temps nous manque pour retracer comme il le faudrait cette belle et admirable vie, si féconde pour la science. C'est un pieux devoir que nous remplirons prochainement. Nous nous bornons, pour aujourd'hui, à publier quelques-uns des discours qui ont été prononcés aux obsèques de notre cher et regretté maître.

DISCOURS DE M. ZADOC KAHN

GRAND-RABBIN DU CONSISTOIRE CENTRAL DES ISRAÉLITES DE FRANCE

MESSIEURS,

Peu de jours avant le télégramme funèbre qui m'a apporté la nouvelle de la mort subite de notre vénéré ami Joseph Derenbourg, j'avais reçu de lui une lettre datée d'Ems, lettre comme toujours pleine de gaieté, de vivacité et de bonne humeur, et où il me parlait des amitiés qui l'avaient attendu, de ses lectures, de ses travaux présents et de ses projets de travaux. Il exprimait une confiance sereine dans l'avenir, et nous avions le droit d'espérer qu'il nous reviendrait bientôt avec une santé restaurée, ayant fait un nouveau pacte avec la vie. Aussi, quand m'arriva le triste message qui contenait ces simples mots : « Notre vénéré Derenbourg s'est éteint doucement cette nuit », je fus atterré et eus de la peine à en croire mes yeux. Hélas ! il fallut se rendre à l'évidence et je compris qu'une grande force venait de disparaître, qu'un vide irréparable s'était produit dans nos rangs.

Joseph Derenbourg, Messieurs, a été un travailleur infatigable, qui ne s'est pas reposé un seul jour. Serviteur passionné de la science, il lui a consacré, dès les premières années de la jeunesse, des facultés hors ligne et une incomparable puissance d'activité. Après avoir eu pour maître de son enfance son excellent père, savant érudit, esprit éclairé, grand connaisseur des choses du judaïsme, et dont il ne rappelait jamais le souvenir qu'avec une profonde émotion, après avoir passé par les fortes et sérieuses études des Universités allemandes, il ne tarda point à s'associer, par des travaux immédiatement remarqués, au brillant mouvement scientifique inauguré dans le judaïsme moderne par les Zunz et les Rapoport, et où il eut pour émules son ami Geiger, Z. Frankel, Grætz, et tant d'autres écrivains, dont les noms nous sont devenus familiers et chers. Il y a plus de soixante ans que Derenbourg a commencé de donner au public le résultat de ses recherches et de ses méditations, et l'on peut dire que depuis il n'a plus interrompu sa noble besogne.

Messieurs, soyons reconnaissants à la Providence divine qui lui inspira, presque au début de sa carrière, la résolution de se fixer à Paris, à l'exemple d'autres savants éminents de notre culte, qui ont trouvé en France une patrie hospitalière et généreuse, et qui l'ont servie en retour, avec un dévouement sans limites, concourant à sa renommée scientifique et enrichissant son patrimoine moral. Derenbourg se rattachait, d'ailleurs, à la France par des liens qui étaient chose précieuse à ses yeux et dont il aimait à parler. Les premiers temps de son séjour à Paris ne furent pas, il est vrai, des plus faciles. Il fallut lutter contre des difficultés matérielles, se faire une modeste position avec ses seules ressources, bientôt aussi il fallut pourvoir aux besoins de la famille qu'il s'était créée, compter avec les exigences lourdes de la vie qui mettent en jeu toute l'activité d'un homme, d'un chef de famille, et ne laissent d'ordinaire ni les loisirs suffisants, ni la liberté d'esprit nécessaire pour se livrer aux recherches désintéressées de la science. Mais sa passion pour l'étude ne connut jamais d'obstacles, et, même durant cette période de soucis, de préoccupations et de tracas de toute sorte, il trouva le moyen de suivre ses goûts dominants et de faire œuvre de savant. Plusieurs de ses publications paraissent dès cette époque et commencent à établir sa réputation d'orientaliste.

Toutefois, Joseph Derenbourg ne se sentit véritablement heureux que du jour où, l'avenir étant assuré, il fut libre enfin de toute entrave et put s'abandonner sans restriction à ses études favorites. On eût dit qu'il avait retrouvé une nouvelle jeunesse. Il

se donna tout entier et avec une ardeur vraiment juvénile à la tâche qui répondait seule à ses aspirations. Dès ce moment, ses travaux se succèdent avec une étonnante fécondité. Je ne me permets pas de parler de ce qu'il a fait pour la langue et la littérature arabes ; je sais seulement qu'il y possédait une grande maîtrise et que son autorité y était incontestée. Mais on ne dira jamais assez ce qu'il a fait dans le domaine de la littérature juive. Grammairien distingué, exégète habile, talmudiste profond et érudit, historien sagace et pénétrant, il a répandu sur toutes les questions auxquelles il a touché, et tout l'intéressait, de vives clartés. Plusieurs ouvrages sont sortis de sa main, qui sont de véritables monuments, notamment son *Essai sur l'histoire de la Palestine*, d'après les sources talmudiques, son *Manuel du Lecteur*, ses *Notes Épigraphiques* et tant d'autres études de premier ordre, dispersées dans les recueils scientifiques de France et de l'étranger. Désormais, il ne sera plus possible d'aborder les sujets qu'il a traités avec une réelle supériorité, sans tenir compte de ses jugements et de ses conclusions.

Notre illustre ami fut dignement récompensé des services éminents qu'il rendit ainsi à l'histoire du judaïsme et des progrès qu'il fit faire à la connaissance d'un passé si riche et si fécond, mais encore souvent obscur. C'était pour lui une jouissance indicible de résoudre un problème difficile, d'éclaircir, comme par un don de divination, des points restés douteux dans l'enchaînement des faits et la filiation des idées. Il parlait avec un véritable enthousiasme de ses travaux, des résultats auxquels le conduisaient ses incessantes réflexions : « Rien ne se perd, se plaisait-il à répéter, les recherches en apparence les plus insignifiantes ont leur utilité, les efforts des plus humbles travailleurs contribuent, pour leur part, à faciliter l'édification d'un monument toujours en construction et qu'on ne verra jamais complètement achevé. » Il eut la satisfaction de recevoir du gouvernement de sa patrie adoptive cette noble distinction qui a tant de prix quand elle est le signe d'une vie de travail, de dignité et de désintéressement ; il eut la satisfaction plus haute encore d'obtenir le titre de membre de l'Institut de France, cette suprême consécration des vrais mérites. Mais ce qui le touchait au delà de tout, c'était de se voir recherché, consulté par des maîtres distingués et entouré du respect et des égards de tous ceux qui s'inclinent devant la science et devant la vertu.

La réputation de Joseph Derenbourg dépassait les limites de son pays. Peut-être même comptait-il des admirateurs plus nombreux et plus chauds à l'étranger qu'en France. Chez nous, peu

d'esprits s'occupent des études qui ont rempli la vie de Derenbourg, mais au dehors on suivait avec attention tous les écrits qui sortaient de sa plume ; on savait ce qu'il y avait de sagacité, de finesse, de pénétration et aussi de probité dans ses recherches et de sûreté dans ses conclusions. Quand il lui arrivait de franchir nos frontières, il était accueilli par les plus flatteuses démonstrations de respect, comblé d'égards, honoré et choyé. Je le vois encore dans ce charmant milieu d'Ems où, tous les ans, il allait goûter quelques jours de repos, je me trompe, où il allait se retremper dans le travail et les conversations savantes ; je le vois encore entouré d'un groupe d'amis qui allait sans cesse en augmentant, où l'on buvait ses paroles et ne se lassait jamais des causeries agréables et instructives du « professeur Derenbourg ». Malgré son grand âge, il paraissait le plus jeune de tous, et on était en admiration devant cette fraîcheur d'impression, cette vigueur de pensée, cette vivacité enjouée et cette verve jaillissante que les années n'avaient pu altérer.

Il fallait bien qu'il fût resté jeune pour concevoir, à l'âge de quatre-vingts ans, le projet d'une entreprise colossale, dont l'idée eût effrayé tout autre que lui : je veux parler de l'édition complète des ouvrages déjà publiés ou encore inédits de l'illustre Saadia, auquel le judaïsme doit tant de reconnaissance, dont l'initiative hardie inaugura, il y a mille ans, la plus brillante période de notre histoire littéraire et philosophique, et qui laissa une empreinte ineffaçable dans tous les domaines de la pensée juive. Derenbourg eut le mérite de l'idée et celui de l'exécution. L'ardeur qui l'enflammait lui-même pour cette grande œuvre de résurrection, il sut la faire partager à d'autres, et ainsi se groupèrent autour de lui toute une légion d'ouvriers instruits et habiles, devenus ses plus dévoués collaborateurs. Déjà, les fondements du monument, qui fera honneur à notre époque, sont posés, et, quoique le chef ait malheureusement disparu, les soldats, j'en suis convaincu, auront à cœur de l'élever jusqu'au faîte, ne serait-ce que par piété pour la mémoire de l'ami que la mort nous a enlevé. Et ainsi le nom de Saadia et celui de Derenbourg resteront indissolublement liés dans le souvenir des générations qui nous suivront.

Messieurs, de tels travaux auraient suffi pour rendre pleine et grandement honorable toute existence humaine. Joseph Derenbourg ne borna point là son activité. Cet homme remarquable, qui aimait la science d'un amour si passionné, qui trouvait dans le culte de la science les plus vives jouissances, qui la considérait comme la parure de ses jours heureux, qui lui demandait une di-

version à ses chagrins, qui se consolait par elle de la douloureuse blessure que lui infligea la perte d'une épouse dévouée et profondément aimée, qui, grâce à elle, supportait avec tant de sérénité et de courage l'épreuve la plus cruelle pour un chercheur et un travailleur acharné, celle d'être privé de l'usage de ses yeux, cet homme se trouva être aussi un homme pratique que ne laissait indifférent aucune œuvre d'humanité, de religion, de progrès et d'amélioration sociale. Il prenait une part active à nos administrations, leur apportait le concours de ses lumières et surtout de son cœur enthousiaste. A l'Orphelinat, à l'école Bischoffsheim, au Consistoire, dans la Commission du Séminaire, au Comité de l'Alliance israélite, à la Société des Etudes juives, que sais-je encore ? partout il se montre assidu, dévoué, sage conseiller, ennemi de la routine, enclin aux innovations hardies et généreuses, et plaidant les causes qui lui sont chères avec une éloquence débordante et une chaleur de conviction qui touchent et entraînent.

Faire le bien était pour lui un besoin et un bonheur. Que de familles il a relevées ou empêchées de tomber ! Que de misères il a soulagées ! C'était une bonne fortune que d'obtenir son appui. Il ne connaissait ni obstacles ni découragement quand il s'agissait de tirer de peine un père de famille chargé d'enfants, ou une pauvre veuve abandonnée à ses seules ressources. Il donnait lui-même, et souvent au-delà de ses moyens, il savait aussi faire donner ; car qui aurait eu le cœur de résister aux sollicitations d'un homme comme Derenbourg, payant, lui le premier, si noblement de sa bourse et de sa personne, et que la vue d'une misère imméritée touchait jusqu'aux larmes ?

Ses sympathies étaient surtout acquises à la jeunesse. Ils sont nombreux les jeunes gens à qui il a tendu une main secourable et pour lesquels, par ses conseils, par la protection qu'il leur accordait ou leur procurait, il a aplani les difficultés du début. Mais le plus grand service qu'il leur ait rendu, c'est de leur avoir fait aimer la science, l'étude et le travail, de leur avoir ouvert de beaux horizons et de leur avoir mis au cœur espoir et confiance. Rien que son exemple était déjà le plus éloquent des conseils et le plus précieux des encouragements. Je me rappelle encore l'impression profonde qu'il fit sur nous quand, par une circonstance heureuse, il nous fut donné, au Séminaire, de profiter pendant quelques mois de son enseignement. C'était comme une révélation pour notre inexpérience. Que de principes de saine exégèse, que de règles de sage critique il nous a livrés avec la prodigalité de la richesse ! Ceux qui l'ont entendu au cours de ces leçons, trop peu nombreuses, ont conservé un souvenir durable de cette

science si nourrie, pareille à une source abondante qui aime à se répandre.

Messieurs, Derenbourg était un esprit supérieur et un grand cœur. Et chez lui, l'esprit comme le cœur a toujours gardé la fraîcheur et la vivacité de la jeunesse. C'est pour cela qu'il a eu tant d'amis sincères et fidèles, qui se considéraient comme des membres de sa famille, et dont lui aussi partageait les joies et les peines ; c'est pour cela aussi que nous considérons cette mort comme un deuil personnel, et que nous nous sentons cruellement atteints du même coup qui frappe ses enfants.

Il y a cependant une pensée qui adoucit, dans une certaine mesure, l'amertume de nos regrets. En voyant se dérouler devant nous cette vie si pleine, si chargée d'années, si parfaite, consacrée entièrement aux plus grands objets qui puissent s'imaginer, nous nous disons que notre ami a accompli sa destinée et qu'en somme, il a eu pour lui la bonne part. Il a été heureux, parce qu'il a trouvé en lui-même les éléments de son bonheur. Jusque dans la mort, Dieu lui a été propice. Comme son illustre collègue et ami Renan, il a souvent exprimé le désir de ne pas se survivre à lui-même, de ne pas connaître la décadence de la vieillesse, et de pouvoir rester debout jusqu'à son dernier jour, fidèle à sa tâche, l'esprit et le cœur intacts. Son vœu a été exaucé : il est mort comme il a vécu, entouré d'amis et travaillant avec eux à la découverte de la vérité, qui lui était chère par dessus tout.

Messieurs, j'ai peut-être été un peu long, et je m'en excuse, car je ne suis pas le seul à vouloir rendre hommage à cette grande mémoire. Mais, malgré cela, j'ai l'impression que je n'ai pas tout dit, et que ce j'ai pu dire ne donne qu'une idée imparfaite de la vie et des mérites de notre ami. Ce qui me rassure, c'est que l'heure de la justice complète ne manquera pas de sonner pour lui. Pour le moment je me contente de dire, avec tous ceux qui l'ont connu et aimé, que son nom vivra honoré et béni dans notre cœur, qu'il sera inscrit, comme une des gloires du judaïsme français, à côté des noms des Munk, des Franck, des Loeb, des Darmesteter, que Joseph Derenbourg laisse à ses enfants, à sa famille, à ses amis, un magnifique héritage moral, une leçon d'activité joyeuse et utile. A lui s'applique en toute vérité cette belle promesse du Sage de la Bible : לזכר עולם יהיה צדיק « Le souvenir du juste est impérissable ». *Amen !*

DISCOURS DE M. ABRAHAM CAHEN

PRÉSIDENT DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

MESSIEURS,

Je viens, au nom de la Société des Études juives, dire un dernier adieu à notre cher et regretté maître, à notre collaborateur, M. Joseph Derenbourg.

Après les paroles émues et éloquentes qui viennent de retracer la noble existence de ce savant, ses belles et aimables qualités, sa grande science et son érudition si sûre et si étendue, il m'est à devoir de vous retenir quelques instants encore pour rappeler la large part qu'il a prise à la fondation et au progrès de notre Société.

Son amour pour la science et son attachement pour la patrie française lui faisaient souhaiter depuis longtemps de voir notre pays prendre, lui aussi, ou plutôt, reprendre sa place honorable et digne dans les publications bibliques et talmudiques.

Aussitôt que l'idée d'une Société des Études juives lui fut soumise, il l'accueillit, comme il accueillait toutes les idées grandes et généreuses de science et de philanthropie, c'est-à-dire, avec un grand enthousiasme et un empressement tout juvénile. Il accepta de faire partie de son conseil ; il fut un des premiers présidents ; il devint et resta un des collaborateurs les plus actifs et les plus zélés de notre Revue. Sa présence au milieu de nous nous était un grand encouragement. En apportant à notre Société et à notre Revue son nom si universellement connu et estimé, il leur donna leur cachet tout spécial de science et d'érudition qui a fait leur succès dans le monde scientifique.

Seize années d'existence pour une Revue, dont le côté souvent technique et aride aurait pu effrayer les lecteurs, seize années d'existence prouvent la vitalité de la Société des Études juives, et cette vitalité, elle la doit surtout au concours des hommes qui, comme Joseph Derenbourg, ont été les ouvriers de la première heure et sont restés dans la suite ses amis et ses soutiens. Les travaux que notre regretté maître a donnés sur tous les points de l'archéologie biblique et talmudique, sa sagacité dans le déchiffrement des énigmes historiques et scientifiques, ses vues ingénieuses et souvent hardies, par cela qu'elles étaient les filles primesautières d'une imagination toujours jeune, toujours vive, ont été une bonne fortune pour nous. Jusque dans ces derniers

jours, il ne nous a pas marchandé sa collaboration si précieuse et si chère.

Ah ! comme il l'aimait notre Société et comme il lui faisait honneur ! Mais c'est qu'aussi elle représentait bien son esprit et ses idées : la science et la vérité ont été pour lui, elles le sont et le seront pour elle, les seuls guides et les seuls maîtres. Aussi quel vide Joseph Derenbourg ne va-t-il pas laisser dans nos rangs ! Et combien nous devons, à juste titre, déplorer sa perte, aussi cruelle pour nous que celle de ce noble jeune homme, qui a été notre premier président, aussi cruelle que celle de notre regretté Loeb, qui pendant douze ans a été notre cheville ouvrière !

Mais il ne disparaît pas complètement d'au milieu de nous. Et si quelque chose peut atténuer nos regrets et notre douleur, c'est que, avec le souvenir ineffaçable de sa bonté et de sa sympathie, de son activité et de son zèle, il laisse une œuvre impérissable de science et d'érudition. Il nous laisse aussi un fils qui, élevé par lui dans le goût des études orientales et sémitiques, ne fait pas mentir le sang dont il est issu : le fils ne laissera pas éclipser le nom de Derenbourg sur lequel le père a jeté un si vif éclat.

Adieu, cher maître, adieu !

DISCOURS DE M. MASPERO

PRÉSIDENT DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

Messieurs,

Je viens adresser à Joseph Derenbourg le suprême adieu de l'Académie. Il siégeait encore parmi nous, les premiers vendredis de ce mois, à la veille de son départ pour les eaux d'Ems, et rien, dans sa figure ni dans sa démarche, ne trahissait l'état de faiblesse où l'événement a montré qu'il était réduit. Il prit congé de ses voisins avec cette courtoisie souriante qui lui était coutumière, leur souhaita le repos des vacances et l'heureux retour sur lequel il comptait lui-même, parla brièvement d'un projet qu'il avait pour l'automne. Il s'en alla quelque temps avant l'heure, ainsi qu'il en avait l'habitude, un peu hésitant dans sa démarche, un peu courbé au bras de son secrétaire, mais si ferme encore et d'une vieillesse si confiante en sa force, que personne, en voyant

retomber sur lui la porte de notre salle, ne s'avisa de penser qu'elle ne se rouvrirait plus devant lui.

Un autre vous a dit ce qu'ont été les débuts et le milieu de sa carrière ; il avait près de soixante ans lorsque l'Académie le choisit pour succéder à Caussin de Perceval. Il méritait cet honneur à double titre, comme passé maître en hébreu et passé maître en arabe. La science de l'hébreu avait été chez lui comme un héritage de famille. Il l'avait poussée fort loin par l'étude exacte des Thalmuds et de la littérature qui en procède. Il avait écrit la première partie de cet *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, qu'il rêva toujours de terminer sans pouvoir jamais réaliser son rêve. C'étaient, retracées minutieusement, les destinées des Juifs revenus de la captivité, et l'immense travail de reconstitution religieuse et sociale qu'ils accomplirent, leur première rencontre avec l'hellénisme triomphant sous les successeurs d'Alexandre, puis les épreuves et les victoires des Macchabées, les splendeurs apparentes et les misères trop réelles du royaume hérodien, la destruction de Jérusalem et les mouvements populaires qui consommèrent sous Hadrien la ruine de la nation : œuvre de patience admirable par la masse des matériaux accumulés, œuvre de discussion impartiale et de critique respectueuse sur le sujet le plus grave et le plus périlleux qu'il soit permis à un savant de traiter. Tandis que l'hébreu conduisait Derenbourg à l'histoire, l'arabe le retenait dans la philologie. Il y avait abordé la critique des textes avec cette connaissance exacte du vocabulaire et du mécanisme grammatical qui appartenait alors aux élèves directs ou indirects de Silvestre de Sacy et d'Étienne Quatremère. Sa réédition des *Séances de Hariri*, ses éditions des *Fables* de Lokman et du *Guide du lecteur* l'avaient porté très haut dans l'estime des étrangers comme des Français. Et je ne puis indiquer ici que les entreprises de longue haleine, celles qui aboutirent à l'apparition d'ouvrages durables. Les fonctions de correcteur qu'il exerçait à l'Imprimerie nationale lui fournissaient l'occasion de revoir minutieusement une bonne part de ce qu'on publiait alors en France : une quantité de petits mémoires, d'observations instantanées, de notes prises au cours de ses lectures et dispersées au *Journal asiatique* ou ailleurs, manifestaient de saison en saison l'activité incessante de sa pensée. L'arabe seul n'en faisait pas les frais, mais toutes les langues sémitiques : qu'il s'agît de déterminer le rythme de l'inscription de Carpentras, ou qu'il fallût dégager le sens d'un terme phénicien, son esprit se mettait aux champs et la solution du problème arrivait vite, parfois décisive, toujours ingénieuse.

C'était donc le labeur d'une vie entière et d'une vie bien remplie que l'Académie récompensait, et Joseph Derenbourg aurait pu en rester là sans qu'on eût droit à le lui reprocher. Il voulut considérer son élection comme une sorte d'invitation à faire plus, et il data de ce moment une seconde existence plus laborieuse encore que la première. La publication du *Corpus* des inscriptions sémitiques allait commencer : il fut l'un des membres de la Commission qui la prépara et qui en assura l'exécution. L'hébreu rabbinique n'était enseigné que dans des écoles confessionnelles : il obtint d'en professer les éléments à l'École des Hautes-Études. Il se chargea enfin d'éditer et de commenter, d'accord avec son fils, le recueil des inscriptions himyaritiques. Sa vue faiblit sous l'effort intense auquel il l'obligeait, puis elle s'éteignit : il trouva des amis qui consentirent à voir pour lui et, s'il finit à suspendre ses cours, il n'interrompit point ses autres travaux. Il déclarait parfois qu'il était las de produire et qu'il allait se reposer prochainement : ce devait même être son dernier ouvrage, ce beau livre sur Jean de Capoue, par lequel il continuait son étude des versions hébraïques de Kalilah et Dimnah. Jean de Capoue terminé, il s'aperçut que sa tâche n'était pas achevée, et il s'attaqua bravement aux commentaires de Saâdia le Fayoumite : il n'a pu qu'y toucher à peine.

Peu d'entre nous se sentaient en état d'apprécier par eux-mêmes la valeur du savant, mais tous respectaient l'homme. Sa gaieté douce et grave, sa bonne grâce, une obligeance qui ne se démentait jamais, lui avaient conquis dès son entrée autant d'amis qu'il comptait de confrères. Il leur fera défaut plus qu'on ne saurait dire, et longtemps après que sa place ne sera plus vide, leurs yeux s'attristeront de ne plus l'y rencontrer. Leur mémoire lui restera fidèle, et pour lui la mort ne sera pas l'oubli.

DISCOURS DE M. NARCISSE LEVEN

VICE-PRÉSIDENT DE L'ALLIANCE ISRAÉLITE

MESSIEURS,

Je viens à mon tour dire, au nom de l'*Alliance Israélite*, un suprême adieu à notre cher Vice-Président Monsieur Joseph Derenbourg.

Il prenait congé de nous, il y a quelques semaines, en nous annonçant qu'il allait au dehors chercher le repos, le raffermissement de sa santé.

Il partait avec sa bonne humeur habituelle, avec la vaste perspective de ses travaux à continuer, avec la volonté de reprendre prochainement sa place au milieu de nous.

Il ne devait pas revenir, sa place au sein de l'*Alliance* est vide ; nous perdons en lui l'un de nos plus anciens collaborateurs, l'un des vaillants.

Entré dans notre Comité en l'année 1868, il s'attacha à notre œuvre, il lui donna une part importante de son activité. Il devint le président du Comité des publications institué pour encourager les travaux utiles à la science. Il y a, parmi nous, tant de savants auxquels il est plus facile de composer un bon livre que de le faire imprimer ! Le Comité des publications dispose d'un petit budget, mais, dans les mains de M. Derenbourg, il paraissait inépuisable. Il savait y trouver, ou il cherchait ailleurs, ce qu'il fallait pour venir en aide à toute étude sur le dogme, la morale, l'histoire, la littérature juive digne d'être publiée.

Il aimait ceux qui travaillent, il leur donnait des conseils, une direction, des encouragements. Et quel encouragement que l'exemple de ce vieillard qui, à l'âge de quatre-vingts ans, ne pouvant travailler sans les yeux des autres, entreprenait la publication de la grande œuvre de Saadia ! Il fut seul à ne pas s'étonner de la hardiesse de son entreprise, et quand son éditeur, craignant qu'il ne pût l'achever, lui donna à entendre qu'il y avait peut-être un cas de force majeure à prévoir, il n'hésita pas à répondre : il n'y a rien de tel à prévoir.

Il travailla avec la même vaillance à l'œuvre générale de l'*Alliance*. Il avait l'âme ouverte à tout ce qui est bon et généreux. La défense du judaïsme attaqué, la lutte contre l'intolérance et la persécution religieuse, la protection des opprimés, les écoles, l'apprentissage industriel, agricole, toutes les institutions pouvant servir au relèvement des Israélites, au progrès de la civilisation en Afrique et en Orient, l'intéressaient.

Malgré son grand âge, il était assidu à nos réunions. Rien n'était plus touchant que de le voir dans ses dernières années, quand ses yeux ne pouvaient plus le conduire, arriver seul dans la salle des séances, chercher en tâtonnant sa place, s'y asseoir, tendre l'oreille, suivre les discussions, y prendre part. La contradiction l'animait : il lui arrivait même de s'enflammer, comme si, pour convaincre, il ne lui suffisait pas de se faire entendre, tant on avait de déférence et d'affection pour lui.

Cette année, la maladie l'avait éloigné de nous, pendant quelques mois; à peine rétabli, il revint.

La mort seule a pu le séparer de nous. Elle nous a douloureusement surpris : son activité, sa force intellectuelle nous faisaient oublier son âge.

En le voyant disparaître, nous sommes tout entiers aux regrets d'une mort qui nous enlève un savant illustre, un collègue excellent.

Mais, en parlant pour tous, il m'est difficile de ne pas faire un retour sur moi-même et d'oublier qu'une amitié plus ancienne que notre collaboration m'unissait à M. Derenbourg et me mêle intimement au deuil de sa famille.

Faut-il cependant nous laisser aller à la tristesse, quand le souvenir d'une vie aussi longue et aussi belle et celui d'une mort aussi douce que celle de M. Derenbourg éveillent tant de pensées consolantes ?

Nous rappeler la vie de M. Derenbourg, songer aux précieux enseignements qu'elle contient, y puiser la force et le courage pour la poursuite de l'œuvre à laquelle nous avons travaillé ensemble, n'est-ce pas encore la meilleure manière d'honorer sa mémoire ?

LA PROPAGANDE RELIGIEUSE DES JUIFS GRECS

AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE

La plus ancienne sibylle juive nous a laissé une description fidèle de l'ardent et infatigable zèle de prosélytisme qui animait les Juifs éclairés de la *Diaspora* pendant les derniers siècles qui précédèrent le christianisme. C'est une voix sortie du peuple, non des hautes sphères de la nation où siégeaient les représentants de l'alexandrinisme juif, mais des couches profondes de la population qui, ne jouissant que d'une culture moyenne, se bornaient à s'assimiler les résultats pratiques de la philosophie religieuse et ignoraient complètement les traditions halachiques de la Palestine [1]. Pour la sibylle, il n'existe qu'un but digne d'être poursuivi : la conversion des gentils. Un feu inextinguible l'embrase et la pousse irrésistiblement à enseigner à la société païenne

[1] Bien différent est le ton de l'autre sibylle, la sibylle chrétienne. Celle-ci, tout en adoptant entièrement la philosophie des judéo-alexandrins, en applique les principes et la méthode aux idées du christianisme. C'est ainsi qu'elle s'exprime, par exemple, au sujet du « bois » qui sera pour les croyants un signe d'espoir d'où sortira la vie (VIII, 244 et s.), tout à fait à la manière de Justin Martyr : « C'est lui (le Sauveur) que Moïse a figuré, lors du combat contre Amalec, en étendant les bras » (*ibid.*, 250). La sibylle interprète aussi dans le sens chrétien, tout en ayant recours à la méthode de Philon, un passage de la Genèse. « C'est lui (Jésus) que Dieu a pris comme conseiller, lors de la création, en disant : Allons, mon fils, faisons à nous deux, à notre ressemblance, ceux qui seront la souche de l'humanité... » (*ibid.*, 259 et s.). En un autre passage, Dieu est interpellé en ces termes : « Toi qui, avant la création, étais déjà le conseiller familier de ton fils, qui es le créateur des hommes et le juge de la vie, tu es celui qui a dit à son fils cette douce parole : faisons un homme semblable en tout à notre forme et donnons-lui un souffle de vie... C'est ainsi que tu as parlé au Verbe (λογος), et tout se fit selon ta volonté » (*ibid.*, 440 et s.). — Qu'on compare à ce passage l'énigme alphabétique de la sibylle chrétienne, I, 141, 326 et s. La sibylle juive ignore ce genre d'interprétation biblique et même le concept philosophique si compliqué du *Logos* de la sibylle chrétienne, qui cherche dans l'Ancien Testament des bases solides à l'appui de dogmes contestés. Elle se borne à enseigner exclusivement ce qui forme la quintessence de l'Ancien Testament, l'éthique. Elle ne s'occupe pas de choses savantes et de subtilités philosophiques : elle est la voix du peuple.

démoralisée la doctrine, d'une si haute élévation morale, de Moïse et des Prophètes. Elle est animée de la conviction que le peuple juif va désormais servir de guide spirituel à tous les hommes et que l'heure de son épanouissement est venue [1]. La parole du prophète : « Je t'ai établi pour servir de lumière aux païens [2], » avait tracé leur voie aux Juifs de la Diaspora, si activement mêlés au mouvement général. A partir du moment où ils se placèrent à la tête de la révolution religieuse, ils n'eurent plus ni repos ni trêve, et, comme s'ils étaient mus par une puissance supérieure, ils ne cessèrent d'annoncer la parole divine.

La tâche n'était pas aisée pour « le peuple du grand Dieu », quoiqu'il fût répandu « sur tous les pays et sur toutes les mers », car « chacun le déteste pour ses mœurs et ses coutumes [3] ». Cependant, il surmonte toutes les difficultés, marchant, sans dévier, à la conquête de son idéal, bravant la colère de ses adversaires, convaincu que Moïse et les Prophètes remporteront la victoire, « que toutes les îles et les cités, reconnaissant combien le Dieu immortel aime les dépositaires de sa doctrine, s'écrieront avec enthousiasme : Allons et prosternons-nous devant le Roi immortel, devant le Dieu puissant et élevé, car lui seul est le maître souverain ; méditons tous la loi du Dieu suprême, car elle est la plus juste de toutes les lois de la terre [4] ».

En y regardant de plus près, on voit que ce zèle de propagande s'était éveillé de bonne heure dans la Diaspora juive et qu'on pourrait en faire remonter l'origine à l'époque où les Juifs de la « dispersion » commençaient à peine à s'acclimater et à se rendre compte de la déplorable situation morale des païens grecs. Nous oserons même soutenir que le plus ancien monument de la littérature judéo-alexandrine, la célèbre traduction des Septante, doit

[1] Oracles sibyllins, III, 149 et s. :

Καὶ τότ' ἔθνος μεγάλοιο θεοῦ πάλιν καρτερὸν ἔσται,
Οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

[2] Isaïe, XLIX, 6. Ce passage a été interprété, d'après Justin, *Dial. c. Tryph.*, ch. CXXII, CXXIII, comme se rapportant aux Juifs et aux prosélytes de la dispersion. Les Juifs de la Diaspora reçurent donc officiellement du grand prophète juif cette mission élevée, qui leur a été aussi attribuée par les plus anciens docteurs de la Mischna comme ayant été prédite par les Prophètes. Dans *Pesahim*, 87 *b*, R. Eléazar, s'appuyant sur le passage du prophète Osée, II, enseigne que Dieu n'a dispersé Israël parmi les nations que pour multiplier le nombre des prosélytes.

[3] Oracles sibyll., III, 271 :

Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα
Πᾶς δὲ προσοχθίζων ἔσται τοῖς σοῖς ἐθίροισι.

[4] Oracles sibyll., III, 710-726 :

Καὶ τότε δὴ νῆσοι πᾶσαι πόλεές τε ἐρέουσιν
Ὅπποσον ἀθανάτος φιλέει τοὺς ἄνδρας ἐκείνους κτλ.

son origine au zèle de prosélytisme des Juifs grecs. Philon lui-même, dont l'autorité est assurément décisive en la matière, laisse percer cette opinion quand il écrit : « Quelques-uns, jugeant peu convenable que les lois ne fussent connues que d'une partie du genre humain, et encore de la partie non hellénique, et qu'elles fussent ignorées des Grecs, songèrent à les traduire [1]. »

L'œuvre entreprise par les Juifs grecs, comme nous l'avons déjà remarqué, offrait des difficultés presque insurmontables. Lorsqu'ils commencèrent à prendre position et à exercer une influence sur l'esprit des gentils, ils furent aussitôt en butte aux dangereuses et perfides attaques d'adversaires puissants, appartenant principalement à la coterie des savants. C'est ainsi qu'ils virent se dresser successivement contre eux les écrivains païens Apollonius Molon de Rhodes (90 avant J.-C.), Posidonius d'Apamée (70), Chærémon d'Alexandrie (50), Lysimaque (30), et, enfin, Apion, contemporain de Philon.

Les attaques passionnées qui se produisirent dès cette époque montrent suffisamment que le judaïsme de la Diaspora avait acquis de bonne heure une situation prépondérante, quoiqu'on lui reprochât « ses mœurs particulières ». Son influence s'exerçait à la fois par son *exemple* et par sa *doctrine*. En Egypte surtout, le judaïsme était parvenu à un développement considérable. Ce fut aussi de ce pays que vinrent les attaques haineuses que le judaïsme eut à essuyer. « Ce sont les Egyptiens, dit Josèphe, qui, les premiers, nous ont insultés... Leur jalousie s'alluma quand ils virent que beaucoup nous prenaient comme modèles [2]. » En un autre passage, Josèphe dit : « Si nous ne reconnaissions pas nous-mêmes la supériorité de nos lois, nous serions forcés de nous en enorgueillir, en voyant la foule de ceux qui les imitent [3]. »

Philon s'exprime à ce sujet dans le même sens. « La sainteté de nos lois, dit-il, est l'objet de l'admiration tant des Juifs que de tous les autres peuples. Ce fait est établi par les exemples que nous avons cités et par ceux que nous rapporterons encore. Primitivement, ces lois ont été écrites en chaldéen, et tant qu'elles restèrent écrites en cette langue, les autres peuples en ignorèrent la beauté. Mais lorsque, par la pratique journalière et l'application persévérante de ces lois, leurs sectateurs eurent appris aux étrangers eux-mêmes à les estimer, leur renom se répandit par toute la terre. Car, si, grâce aux efforts de l'envie, le beau peut

[1] *Vita Mosis*, II, 138.
[2] *Contre Apion*, I, 25.
[3] *Ibid.*, II, 39.

subir une éclipse momentanée, il reparaît bientôt dans tout son éclat[1]. »

Ces apôtres parmi les gentils eurent donc beaucoup à souffrir de l'envie et de la jalousie, et il ne faut pas s'étonner si parfois ils se découragèrent et essayèrent de se dérober à leur lourde tâche. Mais le Dieu qui vivait dans leur cœur ne leur permettait pas de trêve, sa voix impérieuse les poussait à se remettre debout, à prêcher et à enseigner, à faire entendre leurs menaces et leurs encouragements.

Ces luttes intérieures ont été dépeintes par la sibylle elle-même en des récits d'une rare intensité de vie et d'émotion. Voici en quels termes elle commence : « O toi qui résides dans les cieux et qui es le maître du tonnerre, toi qui trônes au-dessus des chérubins, je t'invoque. Laisse-moi me reposer un instant, moi qui ai annoncé toute la vérité, car mon cœur est las. — Mais pourquoi trembles-tu de nouveau, ô mon cœur, et pourquoi ces coups de lanière qui me cinglent pour m'arracher encore un chant. Je redirai donc encore une fois tout ce que Dieu m'ordonne de révéler aux hommes[2]. » Et la sibylle reprend ses prédictions et ses menaces : elle prêche la morale divine, flagelle la perversité humaine et décrit l'avenir messianique. Mettant en œuvre des éléments de l'histoire biblique, elle parle de la mission du peuple juif et de son développement croissant, jusqu'à ce qu'elle soit épuisée de fatigue. Encore une fois nous assistons à ses combats intérieurs : « Quand mon esprit eut cessé de chanter le chant divin et quand j'eus imploré le Créateur, afin qu'il m'accordât le repos, la parole du Très-Haut s'éleva de nouveau dans ma poitrine, m'ordonnant de prophétiser sur la terre entière et d'annoncer l'avenir aux rois[3]... »

Ainsi, les Juifs de la Diaspora, sitôt initiés à la civilisation grecque, propagent avec un zèle ardent au milieu du monde païen leur mosaïsme, beaucoup modifié, il est vrai, par les idées ambiantes, mais représentant néanmoins à leurs yeux l'idéal de la perfection et de la béatitude : « On les trouve en tous les endroits de la terre, car la Grèce et les autres pays doivent aussi participer à la perfection suprême. Mais ils sont particulièrement nombreux en Egypte, dans toutes ses provinces, et notamment à

[1] *Vita Mos.*, II, 138.

[2] Oracles sibyll., III, 1-7.

[3] *Ibid.*, III, 295 et s.; cf. III, 489 :

Ἡνίκα δή μοι θυμὸς ἐπαύσατο ἔνθεον ὕμνον
Καὶ πάλι μοι μεγάλοιο θεοῦ φάτις ἐν στήθεσσιν
Ἵστατο καὶ μ'ἐκέλευσε προφητεῦσαι κατὰ γαῖαν.

Alexandrie [1]. » Or, si tous devaient être amenés à participer au bien suprême, il fallait leur en faciliter l'accès et le mettre à leur portée. Il s'agissait donc d'habiller l'Ecriture Sainte d'un costume grec. La masse de préceptes et de coutumes religieuses, qui attiraient aux Juifs tant d'animosité, devait être écartée, pour mettre au premier plan ce qui est l'essence de la religion juive, la doctrine de l'unité de Dieu, l'amour du prochain, l'avenir messianique, en les présentant dans le cadre des institutions nationales, telles que le culte du temple et des sacrifices, les sabbats et les fêtes [2].

L'idolâtrie, le vice fondamental et inguérissable dont souffrait le paganisme, voilà le premier objectif des attaques violentes de ces zélés apôtres des gentils. « On ne peut, disait Philon, arriver à la vraie béatitude qu'en renonçant aux fables mensongères que l'on enseigne aux enfants en bas âge et qui sont, plus tard, cause de tant d'erreurs, barrant la route vers le bien véritable. Or, il n'y a de bien suprême que Dieu, et ce sont de misérables sots, ceux qui adressent à leurs prétendues divinités les hommages dus au Dieu-Un [3]. » Il fallait donc couper le mal à la racine en combattant vigoureusement le paganisme, qui empêchait tout progrès moral. Dans la dernière moitié du second siècle avant l'ère chrétienne, au moment où, par les glorieuses victoires des Macchabées, la nation juive avait pris un si grand essor et où la Diaspora juive était dans une situation prospère, la lutte fut menée avec une énergie extraordinaire ; les documents de l'époque en font foi. Mais au temps de Philon et de Josèphe, où le judaïsme était fort malmené en Judée et au dehors, nous n'entendons plus parler de l'offensive à prendre contre le culte des faux dieux. Selon Josèphe, l'Écriture Sainte défend même de blasphémer contre les dieux [4]. La plus ancienne sibylle s'exprime à ce sujet dans les termes suivants : « O mortels, pourquoi ce vain orgueil, qui sera votre perdition ? N'avez-vous pas honte de faire des divinités de rats et de serpents ? N'est-ce pas folie et absurdité de voir des dieux voler des écuelles et des pots et se livrer au pillage, au lieu de trôner majestueusement dans le ciel d'or, et fixant leur atten-

[1] *De Vita contemplativa*, II, 474.

[2] Comme nous le voyons par le quatrième livre sibyllin, la sibylle juive de l'époque contemporaine de l'ère chrétienne laisse complètement tomber ce culte national comme étant un obstacle au développement de la religion mosaïque, et elle le remplace par les purifications esséniennes.

[3] Philon, *De humanitate*, II, 405. De même, le Pseudo-Salomon, XIV, 27 : « Car les idoles sans nom, voilà l'origine, la cause et la fin de tout mal » ἡ γὰρ τῶν ἀνωνυμῶν εἰδώλων θρησκεία παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν. Et *ibid.*, 12 : ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων, εὕρεσις δὲ αὐτων φθορὰ ζωῆς.

[4] *Contra Ap.* II, 33.

tion sur la nourriture des taupes et sur les allures des araignées. Insensés, qui adorez des serpents, des chiens et des chats, des oiseaux et des reptiles, des images de pierre, des statues faites de main d'homme, des pierres entassées sur les chemins, beaucoup d'autres objets qu'il serait honteux de nommer, des idoles mensongères, œuvre des hommes sans raison, dont la bouche distille du venin mortel [1]. » Le livre de la Sapience flagelle encore plus vigoureusement le culte des idoles. Il y est dit par exemple : « Sûrement ce sont des insensés de naissance, ceux qui ne reconnaissent pas Dieu et qui ne savent pas apercevoir la Providence dans les œuvres de sa bonté, qui ne reconnaissent pas l'artisan à l'œuvre et qui appellent dieux et maîtres du monde le feu, le vent, l'air ou les astres qui tournent dans le ciel... Mais ceux-là sont vraiment misérables qui ont appelé dieux les œuvres des mains des hommes, l'or et l'argent travaillés par l'art, les images des animaux ou une pierre inerte, ouvrage d'une main plus ancienne, et dont l'espérance est en des choses mortes... Si un charpentier abat avec la scie un bel arbre et, ayant enlevé habilement toute l'écorce alentour, en fait, par son art, un objet utile pour l'usage domestique, se servant des copeaux pour préparer son repas, et quant au reste, qui ne sert à rien, un tronc tordu et raboteux, il le prend et le taille avec soin en ses heures de loisir et en fait une figurine ayant forme humaine ou la figure d'une bête vile, le peignant de vermillon [2] pour lui donner de la couleur et en couvrir les défauts. Et, après lui avoir fait une niche convenable, il le place contre le mur et le consolide avec du fer pour qu'il ne puisse tomber, car il sait qu'il ne peut s'aider lui-même, étant une image qui a besoin qu'on l'aide. Et pourtant, il l'invoque pour ses biens, pour sa femme et ses enfants, et il n'a pas honte de parler à un objet qui n'a pas d'âme. Et il invoque ce qui est faible pour le soin de sa santé, pour sa vie ce qui est mort, il appelle à son secours ce qui est ignorant de tout, il demande un heureux voyage à ce qui ne peut faire un pas, la force et l'habileté dans sa profession, l'adresse dans son art, à ce qui est incapable de mouvoir les mains [3]... » « Lorsque quelqu'un veut entreprendre un voyage sur mer et passer au travers des vagues impétueuses, il implore un bois plus pourri que le navire qui le porte... Mais le bois qui est fait de main d'homme est maudit, lui et celui qui l'a fait... C'est pourquoi il y aura un jugement sur les idoles des gentils, parce que, de créatures de Dieu, elles

[1] Oracles sibyll., fragm. II, 20-35. Cf. *ibid.*, III, 30, 547.
[2] De même, Oracles sibyll., III, 586 et s.
[3] Pseudo-Salomon, ch. XIII.

sont devenues des objets d'abomination, des embûches pour l'âme des hommes, des pièges pour enlacer les pieds des sots, car le penchant pour les idoles fut le commencement de la luxure, et leur invention a été la perdition de la vie ... Ainsi la fourberie est entrée dans le monde, de sorte que les hommes, esclaves du malheur ou de la tyrannie, donnèrent aux pierres et aux bois le nom qui ne doit être donné à aucune chose. Cependant, ils ne se contentèrent pas d'avoir été abusés en la connaissance de Dieu, mais, vivant au milieu des grands désordres de l'ignorance, ils donnent à de si grands maux le nom de paix. Car, en sacrifiant des enfants aux idoles, en célébrant des cérémonies secrètes, en se livrant à des orgies selon les coutumes étrangères, ils ne gardent ni pureté de mœurs, ni foi conjugale ; mais, ou l'un tue l'autre par trahison, ou l'un afflige l'autre par l'adultère. Le meurtre, le vol, la fraude, la corruption, la déloyauté, la sédition, le parjure dominent chez tous, car l'adoration des idoles, qui ne sont pas dignes d'être nommées, est le commencement, la cause et la fin de tout mal[1]... » « Mais toi, notre Dieu, tu es bon, véridique, longanime, gouvernant toute chose par ta miséricorde. Car, bien que nous péchions, nous sommes tiens et nous reconnaissons ta puissance ; mais nous ne pècherons plus, sachant que nous sommes tenus pour tiens. Car le potier, ayant pétri avec effort la terre molle, en forme telle chose qu'il veut à notre usage ; de la même terre, il façonne des vases destinés à des choses honnêtes et d'autres pour servir à des usages contraires, le tout de la même façon, le potier lui-même étant le juge de l'usage qui sera fait du vase. Puis, employant sa peine bien mal, il se sert de la même boue pour faire un dieu plein de vanité[2]... »

Le même ton et les mêmes arguments avec lesquels la première sibylle juive et l'auteur de la Sapience combattent le paganisme se retrouvent chez un Juif alexandrin, dans son traité *De vita contemplativa*. Le fait seul de son attitude offensive et la méthode dont il se sert suffisent à prouver que cet ouvrage, qui a été récemment le sujet de beaucoup de controverses, remonte à l'époque antérieure au christianisme. « Les parties constitutives des idoles, ainsi s'exprime notre auteur, sont des pierres qui étaient hier encore informes et qui, assemblées et ajustées par des mains habiles, sont devenues des amphores, des cuvettes et autres objets de moindre importance, servant plutôt aux besoins des ténèbres qu'à ceux de la lumière... Chez les Egyptiens, il n'y a non plus rien de beau sous ce rapport.

[1] Pseudo-Salomon, XIV, 1-8-13, 21-28.
[2] Pseudo-Salomon, XIV, 1-3, 7-9.

Non seulement ceux-ci ont divinisé des animaux dépourvus de raison et de sagesse, mais ils ont choisi, pour leur rendre des honneurs divins, les plus féroces animaux qui soient sous le soleil ; parmi les bêtes des champs, ils prirent le lion ; parmi les animaux aquatiques, ils choisirent le crocodile ; parmi les habitants de l'air, le milan et l'ibis. Ils savent bien que ce sont des êtres qui ont été engendrés, ayant besoin de nourriture, insatiables et remplis d'immondices, venimeux et voraces de chair humaine, sujets à diverses maladies, à la mort et même à la mort violente, et pourtant eux, hommes intelligents, ils vénèrent des êtres inintelligents et pleins de férocité ; doués de raison, ils adorent ce qui est dénué de raison ; eux qui ont en eux quelque chose de divin, ils adorent ce qui ne peut même être comparé à certaines bêtes de proie ; eux, les maîtres et souverains de la nature, ils adorent ce qui est soumis à ses lois. Or, ces adorateurs des idoles accablent de leurs discours creux, non seulement leurs congénères, mais aussi ceux qui sont en relation avec eux, et eux-mêmes restent inguérissables. Il leur manque le sens le plus indispensable, le sens de la vue, non pas le sens de la vue corporelle, mais cette lumière de l'âme par laquelle on distingue le vrai du faux [1]. »

Nous savons également d'une manière précise les procédés employés pour la conversion des gentils et la méthode mise en œuvre, et il est inutile pour cela de consulter les ouvrages de propagande qui nous restent de cette époque. Nous possédons sur ce sujet une série de documents directs et authentiques qui nous donnent une idée très nette de l'apostolat de la Diaspora juive et nous révèlent les voies et moyens qui lui ont assuré le succès. Voici comment Philon s'exprime à ce sujet : « Notre législateur s'adresse à ceux qu'il s'agit de convertir, les initiant et les instruisant avec bonté, les conviant à aimer la vérité, à fuir le mensonge et la fraude. Car ils ne pourront arriver à la béatitude parfaite que quand ils auront rejeté les fables de nourrice qu'on leur a apprises dès l'enfance, qui amènent des erreurs sans fin et leur ferment l'accès du bien véritable, car il n'y a pas de bien suprême en dehors de Dieu. Or, ces malheureux, dans leur sot orgueil, témoignent leur respect, dû au Dieu unique, à de prétendues divinités qu'ils exaltent outre mesure. Tous ceux qui sont arrivés à reconnaître le Dieu unique, créateur et père de l'univers, même les derniers venus, tous ceux qui se sont résolus à adorer Dieu seul, au lieu de rendre hommage à plusieurs

[1] *De Vita contempl.*, II, 472.

divinités, devront donc être traités comme s'ils étaient *nos meilleurs amis ou nos proches parents, car rien ne stimule mieux la bienveillance réciproque que la communauté de croyances*. Les nouveaux convertis méritent les mêmes félicitations que des aveugles qui auraient recouvré la vue. Ils ressemblent à ceux qui, d'une profonde obscurité, passent à une lumière éclatante. C'est là le résultat de la conversion. Celle-ci ne se borne pas à modifier les idées sur la divinité et à empêcher qu'on n'adresse à une créature les hommages dus au Créateur, mais elle impose un changement absolu du genre de vie, l'obligation de devenir meilleur. Pour être admis dans cette communauté si bien ordonnée, pourvue de lois si excellentes, il faut que le néophyte renonce aux mœurs de sa nation : c'est dire qu'il devra s'élever de l'ignorance à la connaissance des choses dignes d'être connues, de la légèreté à la gravité d'esprit, de l'injustice à la justice, de la lâcheté à la vaillance. Ce sera vraiment une belle et grande chose que cette ascension de la perversité et de l'iniquité vers la vertu. A la suite de la piété viendront toutes les autres vertus, comme l'ombre suit les corps exposés au soleil. Il faut remarquer encore que tous ceux qui se convertissent à notre foi deviennent des gens sobres, tempérants, modestes, doux, nobles, humains, sérieux, justes, sensibles, amis de la vérité, ennemis des ruses et de l'argent. Au contraire, ceux qui désertent notre sainte croyance sont intempérants, irréfléchis, injustes, légers, facilement irritables, menteurs, parjures, adonnés à la gourmandise, à la boisson et aux dissipations, travaillant aveuglément à la ruine du corps et de l'âme. Qu'elles sont belles les exhortations que nous adresse notre législateur pour nous convier à bien ordonner notre vie ! Ce n'est pas là, dit-il, une tâche impossible à réaliser, ni un but trop éloigné : il n'est ni dans le ciel ni par delà l'Océan, mais il est tout près de nous; il est dans notre bouche, dans notre cœur, et à portée de nos mains [1] ; en d'autres termes, il est dans nos paroles, dans nos résolutions et dans nos œuvres [2]... »

Une triple conclusion résulte de ce qui précède : premièrement, il est établi qu'on a poursuivi avec zèle l'apostolat parmi les gentils, dans cette cité qui était le grand marché central de l'univers, et qu'on traitait comme des frères ceux qu'on essayait de convertir. Secondement, il est avéré qu'il y avait encore au premier siècle de l'ère chrétienne un fort courant entraînant les païens vers le judaïsme; enfin, qu'on avait beaucoup facilité aux

[1] Deutéron., xxx, 11, 12, 13, 14.
[2] *De Humanitate*, II, 405 et s.

païens l'accès du judaïsme en ne leur imposant pas « le fardeau de la Loi » et en leur présentant la doctrine juive comme un bien *à leur portée et aisé à conquérir*. En agissant ainsi, les missionnaires parmi les païens n'avaient même pas besoin d'abandonner une parcelle de leur religion mosaïque, puisqu'ils professaient à son endroit les mêmes idées qu'ils enseignaient aux païens. Ils pensaient que pour la plus grande partie de la nation juive vivant dans les pays soumis à l'influence de l'hellénisme et gouvernés ordinairement par les Grecs ou des demi-grecs, l'heure avait sonné de sortir de la sphère, jusque-là si bornée et si nettement délimitée, de leurs idées nationales, de se mouvoir dans un cercle plus large, *et d'arriver à une liberté d'esprit plus complète* [1].

Leur propagande, poursuivie avec tant d'ardeur, devait produire des résultats de plus en plus considérables à mesure que le judaïsme s'étendait dans la Diaspora. Or, c'est un fait attesté par de nombreuses relations de cette époque que le judaïsme avait pris une extension énorme. Déjà au milieu du IIe siècle avant l'ère chrétienne, la sibylle constate que le peuple juif remplit toutes les contrées et toutes les mers [2]. Dans les psaumes de Salomon, il est dit : « Monte, ô Jérusalem, sur les hauteurs et regarde tes enfants rassemblés tout à coup de l'Occident et de l'Orient par le Seigneur. Ils sont venus du Nord par la grâce de leur Dieu ; le Seigneur les fait venir des îles lointaines [3]... »

Strabon rapporte qu'à Cyrène, au temps de Sylla, il y avait quatre classes d'habitants : les citoyens, les agriculteurs, les étrangers et les Juifs. Ceux-ci sont répandus dans toutes les villes et on ne peut guère trouver d'endroit qui n'abrite des gens de cette nation et où elle ne soit devenue maîtresse [4]. « La nation juive, dit Josèphe [5], s'est répandue par toute la terre parmi les indigènes. » Lorsqu'Agrippa II voulut détourner les Juifs de la guerre contre les Romains, il insista, dans sa harangue, sur ce point que la guerre ferait courir des dangers, non seulement aux Juifs de la Palestine, mais aussi à ceux des autres

[1] Holzmann, *Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokr. u. neutest. Literatur*, p. 38.

[2] Oracles sibyll., III, 271.

[3] Ps. de Salomon, XI. De même, Philon, III, 435 : « Lorsque ceux-ci (les Juifs) auront de nouveau le salut en partage, tous ceux qui jusqu'alors étaient dispersés dans les pays des Barbares, sur le continent et dans les îles, accourront aux endroits qui leur seront assignés. » Et Oracles Sib., III, 710 : « Et alors les îles et toutes les cités diront : nous voyons que le Dieu immortel aime ces hommes (les Juifs). »

[4] Jos., *Ant.*, XIV, 7, 2.

[5] *Bell. Jud.*, 3, 3.

Etats, « car, ajoutait-il, il n'y a pas de nation sur terre qui ne compte chez elle une partie de vos coreligionnaires [1] ». « Les Juifs, dit Philon[2], sont si nombreux qu'aucun pays ne pourrait les contenir à lui seul. Aussi demeurent-ils dans la plupart des riches cités du continent et des îles d'Europe et d'Asie. » Dans sa lettre à Caïus (Caligula), Agrippa I dit, entre autres : « Jérusalem n'est pas seulement la capitale de la Judée, mais de la plupart des pays, à cause des colonies qu'elle a envoyées dans les pays voisins : l'Egypte, la Phénicie, la Syrie, la Célésyrie, la lointaine Pamphylie, la Cilicie, la plupart des contrées de l'Asie jusqu'en Bithynie et dans les coins les plus reculés du Pont ; en outre, en Europe, en Thessalie, en Béotie, en Macédoine, dans l'Attique, à Argos, à Corinthe, dans les plus belles parties du Péloponèse. Non seulement le continent fourmille de colonies juives, mais elles occupent les principales îles, Eubée, Chypre, Crète, sans compter les pays au delà de l'Euphrate. Car, à l'exception d'une partie importante de la Babylonie et des autres satrapies, toutes les villes dont le territoire est fertile sont habitées par des Juifs [3]. »

Les Actes des Apôtres confirment de la manière la plus décisive le fait que les Juifs étaient déjà répandus presque dans tout l'univers au moment de la formation du christianisme. En effet, on y rapporte que les disciples de Jésus, inspirés par l'Esprit saint, se mirent à parler dans leurs différentes langues aux Juifs de tous pays rassemblés à Jérusalem, à la fête de la Pentecôte. « Or, il y avait à Jérusalem, disent les Actes, des hommes dévots, de toute nation qui est sous le ciel [4]. En entendant ce bruit, la foule s'assembla et fut très émue, parce que chacun les entendait parler dans sa propre langue. C'est pourquoi, tous étaient surpris et se disaient l'un à l'autre : Voici, tous ceux qui parlent ne sont-ils pas Galiléens ? Comment donc chacun de nous les entend-il parler la langue du pays où nous sommes nés ? Parthes et Mèdes et Elamites, et nous qui habitons en Mésopotamie et en Judée, en Cappadoce, au Pont et en Asie, ceux de Phrygie, de Pamphylie, d'Egypte et des extrémités de la Libye qui sont près de Cyrène, et ceux de Rome, tant Juifs que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons parler, chacun en notre propre langue, des œuvres magnifiques de Dieu [5]. »

[1] Jos., *B. J.*, 16, 4.
[2] *In Flaccum*, II, 524.
[3] Philon, *Leg. ad. Caium*, II, 587. Cf. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II, p. 494 et s.
[4] Actes, II, 5.
[5] Actes, II, 5-11.

Cette relation des Actes des Apôtres est claire et décisive. L'expansion si imprévue des Juifs de la Diaspora et l'ardeur de leur zèle apostolique expliquent l'importance des résultats obtenus malgré des difficultés inouïes. Partout où les Juifs de la Diaspora s'établissaient, la Bible était leur compagne inséparable. Ils répandaient la semence de la doctrine juive, qui, tôt ou tard, germait, produisant une moisson abondante. « Du levant au couchant, presque chaque pays, chaque peuple et chaque Etat a la haine des lois étrangères et croit rehausser la majesté des lois indigènes en méprisant les autres lois. Il n'en est pas ainsi pour notre Loi, qui a soumis à son empire tous les hommes, les conviant à la vertu, Barbares, Hellènes, habitants du continent et des îles; nations de l'Est et de l'Ouest, Européens et Asiatiques, les peuples de toute la terre [1]... »

Philon rapporte aussi que, de son temps, on célébrait encore dans l'île de Pharos une fête où se rendaient en pèlerinage des Juifs et *beaucoup de païens*, voulant honorer le lieu où la traduction de la Bible avait été entreprise pour la première fois et remercier Dieu de ce bienfait [2]. Josèphe s'exprime à ce sujet dans le même sens que Philon. « Aucun Juif, dit-il, aussi loin qu'il soit de sa patrie, ne se croira obligé, par la crainte d'un maître étranger, de lui sacrifier le respect de sa Loi... C'est pourquoi ces lois ont suscité chez les autres hommes un désir toujours croissant de les imiter. Les philosophes les plus distingués parmi les Grecs, tout en gardant en apparence les mœurs de leurs pères, ont pris Moïse comme modèle dans leurs actes et leurs doctrines philosophiques, lui empruntant ses idées sur Dieu, sur la simplicité de la vie et sur les rapports mutuels des hommes. Même parmi les nations, il se produisit très longtemps une forte tendance à imiter notre piété. Il n'y a aucune cité, ni en Grèce ni ailleurs, aucun peuple qui n'ait adopté l'usage du septième jour que nous célébrons, qui n'observe les jeûnes, les fêtes de la lumière, ainsi que la plupart de nos défenses alimentaires [3]. On cherche aussi à imiter notre esprit de concorde et de charité. Mais le sujet le plus digne d'admiration, c'est que la Loi a été plus forte que l'attrait de la sensualité et qu'elle s'est affirmée comme indestructible. De même que Dieu règne sur l'univers entier, de même la loi s'est répandue sur toute la terre. Tous ceux qui jettent les yeux sur leur cité et leur propre maison ratifieront

[1] Philon, *Vita Mosis*, II, 137 et s.

[2] *Ibid.*, 140 et s.

[3] Ce fait est confirmé par des écrivains païens tels qu'Horace, *Sat.*, I, 9, 68 et s., et Juvénal, *Sat.*, XIV, 96 et s.

mes paroles. Si nous ne reconnaissions pas nous-mêmes l'excellence de toutes nos lois, nous devrions néanmoins nous en enorgueillir en raison de la foule de leurs admirateurs [1]. » Les Actes nous montrent aussi par un exemple typique comme la littérature biblique s'était répandue parmi les païens de cette époque. Il y est raconté que Philippe rencontra un chambellan de Candace, reine d'Ethiopie, revenant de Jérusalem, où il s'était rendu à l'occasion d'une fête, lisant, assis dans son char, le prophète Isaïe [2].

Partout où les Juifs de la Diaspora purent s'établir librement et former des communautés, les païens vinrent à eux en foule comme prosélytes. C'est ce qui arriva à Antioche. Josèphe [3] raconte que les rois favorisèrent leur établissement dans cette cité. Si Antiochus Epiphane avait conquis Jérusalem et pillé le temple, ses successeurs rendirent les vases d'airain dérobés dans le sanctuaire aux Juifs d'Antioche, qui les placèrent dans leurs synagogues. Les Juifs furent investis des droits civiques accordés aux Grecs. Traités avec une égale bienveillance, les Juifs se multiplièrent, et leurs sanctuaires s'enrichirent d'offrandes et de dons magnifiques. Un grand nombre de Grecs embrassèrent le judaïsme et formèrent un important appoint de la communauté [4].

Ce puissant accroissement du nombre de ceux qui adhéraient au judaïsme et de l'influence des Juifs, surtout dans les grands centres de civilisation de cette époque, devait nécessairement susciter contre eux une vive opposition, surtout parce que ce mouvement menaçait à la fois l'existence des anciens cultes et l'organisation politique de l'époque. Nous avons déjà reconnu dans Apollonius Molon, Posidonius, Chaerémon, Lysimaque et Apion des adversaires sortis de ces milieux, c'est-à-dire des classes supérieures, qui, dans leur haine contre le judaïsme, eurent recours, pour le combattre, à tous les moyens possibles, même au mensonge et à la calomnie.

L'influence des Juifs dut, en effet, être très importante, puisque, pour ne citer que quelques exemples caractéristiques, Cicéron se plaignait de ce qu'à Rome, dans les délibérations populaires, la foule subissait leur impulsion [5], et puisque, pour empêcher les conversions trop nombreuses au judaïsme, l'empereur Tibère exila les Juifs de Rome et envoya en Sardaigne quatre mille affranchis qui avaient embrassé cette religion (ea superstitione in-

[1] *Contra Ap.*, II, 38, 39. Cf. *ibid.*, II, 10.
[2] Actes, VIII, 27-40.
[3] *Bell. Jud.*, VIII, III, 3.
[4] *Ibidem.*
[5] Cicéron, *Orat. pro Flacco*, ch. XXVIII.

fecta), dans le but de les faire périr dans les combats contre les brigands ou sous l'action meurtrière du climat[1].

La position des Juifs de cette époque est aussi fort bien caractérisée par cette observation malveillante de Tacite au sujet des mesures prises par Tibère contre les affranchis judaïsants : « Si la rudesse du climat les faisait périr, perte légère (*vile damnum*) ! » Le motif de cette haine et de cette exaspération contre les Juifs, comme Tacite le laisse entendre lui-même, c'étaient les nombreuses conquêtes du judaïsme sur le polythéisme, « car, dit-il, ce qui a accru leur puissance, c'est que la lie des populations afflue vers eux[2]. » La même plainte est formulée par Sénèque, qui parle aussi avec colère de l'adoption des coutumes religieuses des Juifs dans tous les pays. « Les vaincus, dit-il, ont donné des lois aux vainqueurs[3]. »

La mauvaise humeur des écrivains romains au sujet de la diffusion de la religion juive, qui, à leurs yeux, était une superstition absurde et barbare[4], les rendait fort injustes contre ses adeptes, et ils accueillirent avec autant de légèreté que de complaisance toutes les inventions calomnieuses des judéophobes d'Alexandrie. La plupart des choses, dit M. Schürer[5], qu'on reprochait aux Juifs sont de méchantes calomnies, originaires du sol fertile d'Alexandrie. Toutefois, beaucoup de traits odieux rapportés par les auteurs romains au sujet des Juifs doivent avoir, selon M. Schürer, un fond de vérité. Juvénal, dit-il, les accuse, sans doute avec quelque raison, de n'indiquer le chemin qu'aux coreligionnaires et de ne vouloir conduire que des circoncis à la source qu'ils cherchent[6]. Pourtant, cette accusation malveillante de Juvénal est empruntée à l'arsenal d'Apion et de ses précurseurs, comme nous le voyons par Josèphe. Celui-ci, en effet, dans sa polémique contre Apion, Molon et consorts, pour combattre cette accusation de malveillance des Juifs vis-à-vis des non-juifs, invoque le caractère philanthropique de la Loi mosaïque[7] et ajoute,

[1] Tacite, *Annales*, II, ch. LXXXV ; Suétone, *Tiber.*, ch. XXXVI.

[2] Tacite, *Hist.*, V, 5.

[3] Augustin, *De civitate Dei*, VI, 11.

[4] Tacite, *Hist.*, V, 5 : Judæorum mos absurdus sordidusque; Cicéron, *Pro Flacco*, ch. XXVIII : barbara superstitio.

[5] *Geschichte des jüd. Volkes*, p. 550.

[6] *Ibid.*, p. 552.

[7] Il est certain que ces attaques contre les Juifs ont déterminé Philon à composer son traité *De humanitate*. Il y fait évidemment allusion quand il dit que « les sycophantes continuent à reprocher à notre peuple sa haine du genre humain et sa dureté à notre Loi, qui, pourtant, traite les animaux eux-mêmes avec mansuétude et qui enseigne aux enfants, dès leur jeune âge, à pratiquer l'amour du prochain et la charité » (*De humanitate*, II, 399).

sans apparence d'arrière-pensée, ces mots dignes de remarque : « Il ne peut être omis que notre législateur prescrit aussi de donner à tous ceux qui en ont besoin, du feu, de l'eau et de la nourriture, et de leur montrer le chemin. » Or, cette prescription ne se trouve nulle part dans la Loi mosaïque. Donc, ce qui a déterminé Josèphe à attribuer cette prescription à la Loi mosaïque, c'est certainement le reproche des Apion et des Molon accusant les Juifs de pousser l'intolérance jusqu'à refuser de conduire les non-juifs à une source et de leur montrer le chemin.

Ainsi, nous trouvons dans la Diaspora un nouveau judaïsme dont la Bible grecque est le livre sacré, qui rêve une religion universelle, et à qui il ne manquait plus que peu de chose, c'est-à-dire l'essentiel, le Messie ! le Messie qui consacrera ce judaïsme dénationalisé, qui rejettera Jérusalem, le temple, le culte des sacrifices, le fardeau des prescriptions pharisaïques, et déclarera abolies maintes lois mosaïques gênant la diffusion de cette religion parmi les païens. Enfin, il arriva, lui aussi. Il apparut sur le sol consacré de la Judée, où il trouva surtout des partisans dans les classes inférieures de la population (*Am ha-arèç*), qui depuis longtemps n'observaient plus strictement les prescriptions pharisaïques et étaient volontiers disposées à les rejeter entièrement. L'esprit de la Diaspora, hostile à toute entrave religieuse, avait depuis longtemps pris possession d'une partie de la Judée elle-même, et Jérusalem comptait beaucoup de partisans de ces idées ; ils y avaient leurs synagogues et leurs lieux de réunion, où ils discutaient beaucoup et passionnément sur les questions religieuses [1].

Cependant, malgré l'activité de cette première communauté messianique, ce ne fut qu'après un temps assez long que la nouvelle de l'apparition du Messie parvint à Alexandrie, le centre intellectuel de la Diaspora juive, et y trouva créance. Les Actes des Apôtres rapportent un fait analogue, fort instructif sous beaucoup de rapports et mettant bien en lumière les tendances des Juifs éclairés de la Diaspora de cette époque. Voici ce qu'ils racontent comme un événement qui se reproduisait quotidiennement : « Or, un Juif nommé Apollos, originaire d'Alexandrie, homme éloquent et versé dans les Ecritures, était venu à Ephèse. Il était instruit de la voie du Seigneur, prêchant avec zèle et fer-

[1] Cf. Actes, II, 9 : « Quelques-uns de la synagogue dite des Affranchis, de celle des Cyrénéens, des Alexandrins et de ceux de Cilicie et d'Asie se levèrent et discutèrent avec Etienne ; mais ils ne purent résister à la sagesse et à l'esprit avec lesquels il parla. »

veur sa venue, mais ne connaissant que le baptême de Jean. Il se mit à parler hardiment dans la synagogue. Aquilas et Priscille, l'ayant entendu, le prirent avec eux et lui exposèrent plus exactement la voie du Seigneur. Comme il voulait aller en Achaïe, les frères écrivirent aux disciples pour les engager à le recevoir. Quand il y fut arrivé, il fut d'un grand secours à ceux qui étaient arrivés à la foi par la grâce, car il réfutait constamment les Juifs, démontrant publiquement par les Ecritures que Jésus est le Messie [1]. » Si nous ne savions rien d'autre du zèle de prosélytisme des Juifs de la Diaspora et des moyens qu'ils mirent en œuvre, ce passage des Actes suffirait à nous donner une idée très nette de l'activité des Juifs grecs parmi les païens. Ce qui pousse le Juif alexandrin Apollos à entreprendre de lointains voyages de mission — l'exemple cité par les Actes est choisi entre mille — nous le savons déjà par la sibylle, qui, malgré les obstacles presque insurmontables qui se dressent devant elle et la lassitude qui la terrasse fréquemment, se relève toujours, poussée par le désir de délivrer les hommes des liens de l'erreur. Nous voyons ici un homme appliquant le système d'interprétation des Ecritures de l'école judéo-alexandrine, parcourant le monde en apôtre de ce système. Il possède toutes les qualités nécessaires à son apostolat : « Il est versé dans les Ecritures, instruit de la voie du Seigneur, parlant avec une chaude éloquence et enseignant avec zèle ce qui se rapporte au Seigneur. » C'est la religion messianique qu'il annonce et le Messie qu'il dépeint, mais il ne sait encore rien de Jésus ; seule la nouvelle du baptême de Jean est parvenue à ses oreilles. Toutefois, si cet Apollos n'était pas devenu une puissante colonne du christianisme paulinien, nous n'en saurions pas plus de sa propagande à une époque antérieure au christianisme que de celle de beaucoup d'autres Juifs grecs. Qui donc aurait entendu parler du zèle de prosélytisme du marchand juif Ananie, un fils de la Diaspora, si, parmi les païens gagnés par lui au judaïsme, ne s'était trouvée la famille royale d'Adiabène [2] ?

La manière dont Apollos arrive graduellement au christianisme est également fort intéressante. Le même chemin a été suivi après lui par de nombreux Juifs et païens, et même par des savants ayant fréquenté les écoles des philosophes. Il prêche la religion universelle du Messie qu'il a conçu dans son esprit, qui vit dans son imagination, celui que les Prophètes ont dépeint et que la sibylle appelait de ses vœux. A Ephèse, il compte parmi ses auditeurs les époux Aquilas et Priscille, convertis par Paul au

[1] Actes, XVIII, 24-28.
[2] Josèphe, *Ant.*, XX, 2, 3, 4.

christianisme, et ceux-ci reconnaissent en lui un des leurs, quoique la doctrine qu'il prêchait — et ceci est un point important — *ne fût que le pur judaïsme alexandrin, non encore mêlé de christianisme*. Ce sont eux qui lui apprendront que le Messie qu'il annonçait était déjà apparu en la personne de Jésus.

Si ce Juif alexandrin avait été un Juif pharisien, sa culture grecque ne l'aurait pas empêché de ne pas ajouter foi à la nouvelle de l'apparition du Messie. Les preuves les plus nombreuses et les plus décisives empruntées à l'arsenal du judéo-alexandrinisme en faveur de la messianité de Jésus ne servent guère à Justin Martyr, l'ardent champion de cette cause, auprès du Juif palestinien, le pharisien Tryphon et ses congénères. Or, ceux-ci n'étaient même pas des pharisiens endurcis. En effet, pour eux, toute la religion juive consiste dans l'observance du sabbat et des fêtes et de la circoncision. Lorsque l'on vient à ébranler le dogme de l'unité de Dieu et à juxtaposer à Dieu une seconde personne divine, le Juif pharisien proteste de toutes ses forces et réfute avec indignation toute interprétation scripturaire y ayant trait : « Les paroles de notre Dieu sont saintes, répondait Tryphon aux citations de Justin, mais vos explications sont faussées avec art, comme le prouve ce que tu viens de dire ; elles renferment même des blasphèmes[1]. » Et ailleurs : « Tu blasphèmes, homme, quand tu soutiens que le Crucifié était auprès de Moïse et d'Aaron et leur a parlé du milieu de la colonne de nuée, qu'il est devenu ensuite homme, et qu'après être mort sur la croix, il est monté au ciel, qu'il reviendra un jour et qu'il faut l'adorer[2]. » En un autre passage, il dit : « Tu soutiens une doctrine paradoxale et indémontrable en prétendant que ton Messie a toujours été Dieu et qu'ensuite il a été enfanté comme homme sans avoir été engendré par des hommes; cela n'est pas seulement déraisonnable, mais absurde[3]. » Une autre fois, il l'interrompt en lui disant : « C'est une chose incroyable et même impossible qu'un Dieu ait pu être enfanté et devenir homme[4]. » Et quand Justin raconte à Tryphon et à ses compagnons sa propre conversion : Un vieillard l'a instruit et lui a inspiré de l'enthousiasme pour les Prophètes et ceux-ci l'ont gagné à la cause du Christ, le Juif Tryphon lui adresse ces mots remarquables : « Vous écoutez un vain bruit et vous vous créez vous-mêmes un Messie[5]. »

[1] Justin, *Dial. cum Tryph.*, ch. LXXIX.
[2] *Ibid.*, chap. XXXVIII.
[3] *Ibid.*, ch. XLVIII.
[4] *Ibid.*, ch. LXVIII.
[5] *Ibid.*, ch. VIII.

Apollos, le fils de la Diaspora, pense autrement. L'hypostase ne lui cause pas la moindre répulsion. Au contraire, il ne peut pas concevoir une action immédiate de Dieu sur le monde ; il est habitué à l'idée alexandrine de forces divines médiatrices, et le Messie qu'il prêche, il l'attend aussi venant du Ciel[1]. En apprenant de chrétiens pauliniens d'Ephèse que le Messie est apparu depuis un temps assez long, comme s'il n'avait attendu que cette nouvelle, il s'y attache et la porte à travers le monde. Même il réfute constamment les Juifs en prouvant publiquement par les Ecritures que Jésus est le Messie attendu[2].

C'était un événement fort logique : comme nous l'avons déjà observé, il ne manquait au judaïsme d'Apollos, pour être du christianisme, que la personne du Messie. Or, si Jésus était le Messie, la religion de la Diaspora juive, plus dégagée des entraves de la Loi, devenait la *religion messianique*. En d'autres termes, si Jésus était le Messie, la religion de la Diaspora juive devenait le christianisme. Et, en effet, nous voyons qu'aux yeux de l'apôtre Paul lui-même, le judaïsme messianique d'Apollos était identique à son propre christianisme. Aux chrétiens se disputant et se divisant en Pauliniens et en Apolloniens, il crie : « Quand l'un de vous dit : je suis à Paul, et l'autre : je suis à Apollos, n'êtes-vous pas charnels ? Qu'est donc Paul et qu'est Apollos ? Ce sont des serviteurs par le moyen desquels vous êtes arrivés à la foi. Ils ont ce qui a été donné à tous par le Seigneur. J'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui a fait croître... ; mais celui qui plante et celui qui arrose sont tout un[3]. »

Ainsi, Apollos a arrosé les plantations chrétiennes de Paul, les fécondant de son judéo-alexandrinisme et les mettant à la portée des classes éclairées, mais au fond « celui qui plante et celui qui arrose sont égaux ». Avec Apollos, le judéo-alexandrinisme était donc arrivé à s'affirmer dans le christianisme. « En deux ou trois années, dit Renan, la secte nouvelle avait fait des progrès surprenants. Elle comptait plusieurs milliers de fidèles. Il était déjà facile de prévoir que ses conquêtes s'effectueraient surtout du côté des hellénistes et des prosélytes. Le groupe galiléen qui avait entendu le maître, tout en gardant sa primauté, était comme noyé sous un flot de nouveaux venus, parlant grec. On pressent déjà que le rôle principal appartiendra à ces derniers. A l'heure où nous sommes [en l'an 36], aucun païen, c'est-à-dire aucun homme sans lien antérieur avec le judaïsme, n'est entré

[1] Oracles sibyll., III, 46 et s. ; III, 652 ; cf. Philon, *De execrat.*, III, 435 et s.
[2] Actes, XVIII, 28.
[3] I Corinth., III, 8.

dans l'Église. Mais des prosélytes y occupent des fonctions très importantes. Le cercle de provenance des disciples s'est aussi fort élargi ; ce n'est plus un simple petit collège de Palestiniens ; on y compte des gens de Chypre, d'Antioche, de Cyrène, et en général de presque tous les points des côtes orientales de la Méditerranée, où s'étaient établies des colonies juives [1]. »

La conversion, relatée par les Actes, du ministre païen de Candace, reine d'Ethiopie, est un exemple à l'appui de notre thèse. Philippe le rencontre en voyage, assis dans son char, *plongé dans la lecture du prophète Isaïe* [2], et sa conversion au christianisme s'opère rapidement. Dans ses voyages de mission, Paul recherche partout les synagogues de la Diaspora [3], où il sait que le terrain est bien préparé pour recevoir sa doctrine. Il est sûr d'y trouver, non seulement des Juifs et des prosélytes, mais aussi de nombreux païens judaïsants, qui étaient déjà quelque peu familiarisés avec les Ecritures [4]. La Loi, qui rendait la conversion des gentils si difficile, est, à ses yeux, abolie depuis la venue du Messie Jésus ; toutefois, comme, sans l'Ancien Testament, il ne pouvait gagner à sa doctrine un seul païen, tandis que, d'une main, il renverse la Loi, de l'autre il élève très haut la doctrine de Moïse et celle des Prophètes, qui le conduiront de victoire en victoire, car elles exercent une puissante force d'attraction et une séduction irrésistible sur les gentils. Très avant dans le troisième siècle, elles forment encore le seul pont conduisant les païens éclairés des écoles philosophiques vers le christianisme. Nous avons sur ce point un témoin classique en Justin Martyr.

Celui-ci nous dépeint l'état d'âme dans lequel il s'est trouvé avant sa conversion au christianisme, ses efforts ardents, mais infructueux, pour arriver à connaître la vérité. Vainement il passe par toutes les écoles philosophiques : la révélation qu'il cherche ne se produit pas. Enfin, il esssaie de la philosophie platonicienne et, pour pouvoir se plonger librement dans ses études, il se réfugie dans un endroit solitaire, sur le bord de la mer. Là, un vieillard dont il fait, par hasard, la connaissance, lui apporte la délivrance longtemps désirée et l'amène d'une main sûre de Platon à Moïse. A la fin d'un long entretien, il lui fait la déclaration suivante : « Il y a beaucoup d'années, plus anciennement que les prétendus philosophes, vivaient des hommes bienheureux, justes et aimés de

[1] Renan, *Les Apôtres*, p. 133.
[2] Actes, VIII, 28.
[3] Actes, XXIV, 5.
[4] Cf. Actes, XIII, 5, 6, 13, 43; XIV, 1 et s., 10, 17 ; XVIII, 4, 19 ; XIX, 7.

Dieu, qui, inspirés de l'Esprit Saint, nous annoncèrent l'avenir. On les appelait *Prophètes*. Ceux-ci virent la vérité et la révélèrent aux hommes. Ils ne se laissèrent guider ni par la crainte, ni par l'ambition, et ne répétèrent que ce qu'ils avaient entendu et vu. Leurs écrits sont encore sous nos yeux, et tous ceux qui ont foi en eux peuvent y trouver ce qu'un philosophe doit savoir du commencement et de la fin de toutes choses. Ils ne se servirent nullement de démonstrations inutiles, parce qu'ils étaient eux-mêmes témoins d'une vérité qui est au-dessus de toute démonstration. Ce qui est déjà arrivé et ce qui se produit encore vous force à leur donner raison. Les miracles qu'ils ont opérés servirent aussi à les accréditer, car ils exaltaient publiquement le Créateur de l'univers, Dieu et le Père, et annonçaient son fils, le Christ [1]. »

C'est par ces paroles que le vieillard réussit à gagner le cœur du solitaire platonicien. Un monde nouveau surgit devant ses regards lorsqu'il eut trouvé d'une façon si inespérée la voie à suivre. Il décrit lui-même l'impression faite sur lui par le discours du vieillard, en ces termes : « Aussitôt il s'éleva en moi comme un feu brûlant, et je fus rempli d'amour pour les Prophètes et ces hommes qui sont les amis du Christ. Plus je méditais sa doctrine, plus il devenait évident pour moi que c'est la seule philosophie utile et sûre. C'est ainsi que je devins philosophe [2]. »

Tatien, un contemporain de Justin, décrit de la même manière l'impression profonde que lui avait faite la lecture de la Bible et qui amena sa conversion : « Dans mes recherches de la vérité, dit-il, je suis tombé sur quelques écrits barbares, beaucoup plus anciens que la philosophie des Grecs, et non entachés de leurs absurdités. J'ai été entièrement gagné et convaincu par ces ouvrages, j'ai trouvé que leur doctrine est simple, leur langue sans artifice; le récit de la création surtout y est frappant de vérité ; ils ont prévu les choses qui sont arrivées depuis, et il y a de curieuses prédictions pour l'avenir. On y enseigne un Dieu unique et souverain... Voilà ce que je tenais à exposer devant vous, Grecs, moi, Tatien, ami de la philosophie barbare, Assyrien de naissance, et qui naguère partageais votre foi [3]... »

Le même aveu se retrouve dans la bouche de Clément d'Alexandrie. Dans son ouvrage intitulé *Exhortations aux gentils*, il dit : « Les philosophes et les poètes des païens portent témoi-

[1] *Dial.*, ch. VII.
[2] *Dial.*, ch. VIII.
[3] Tatien, édit. Cologne, p. 165.

gnage en faveur de notre croyance à un Dieu unique. Mais les Prophètes des Hébreux enseignent cette doctrine mieux encore et plus clairement. On trouve chez eux d'excellentes règles de conduite; ils indiquent *le chemin le plus court pour arriver à la béatitude*, sans user de rhétorique et de flatterie; par eux, l'homme est délivré des liens de la perversité, détourné de la tromperie et est conduit tout droit à la béatitude [1]. »

Vienne.

M. FRIEDLÆNDER.

[1] Clem. Alex., édit. Paris, p. 52 et 65.

LES SECTES JUIVES

MENTIONNÉES DANS LA MISCHNA

DE BERAKHOT ET DE MEGUILLA[1]

« Les hommes pieux des anciens temps se recueillaient une heure avant de prier. » Tel est le début de la première Mischna du ve chapitre de *Berakhot*.

L'avant-dernière Mischna du même chapitre est ainsi conçue : « Si quelqu'un dit : que ta miséricorde s'étende sur le nid de l'oiseau ; que, dans le bien, ton nom soit rappelé ; nous te rendons grâce, nous te rendons grâce : on le fait taire. »

Voilà donc deux catégories de fidèles, les uns mentionnés collectivement sous une désignation générale (*Hassidim ha-rischonim*), assez vague d'ailleurs, les autres individuellement, sans aucune qualification spéciale, uniquement reconnaissables à leur façon de prier : les premiers, proposés en exemple, les autres, réprouvés. L'histoire ou, du moins, les textes contemporains nous fournissent-ils quelques indications sur ces deux catégories de fidèles et les raisons de la sévérité du jugement porté par la Mischna sur l'une d'elles ?

I

HASSIDIM RISCHONIM.

Le sens du mot *hassid* ne saurait être douteux pour personne. Ce mot désigne l'homme pieux par excellence, celui qui agit par

[1] Cette étude sommaire de certains textes de la Mischna est le résumé de leçons faites au séminaire israélite de Paris : Cours d'introduction au Talmud. Les textes

amour, *Hésséd*. Pour mériter ce nom, d'après le Talmud [1], il faut observer les choses de *Nezikin*, d'*Abot* et de *Berakhot*, en d'autres termes, pratiquer constamment toutes les obligations religieuses et morales et, en particulier, tous les devoirs sociaux. D'après R. Pinhas ben Yaïr [2], חסידות est le dixième et suprême degré de la perfection humaine, celui qui confine à l'extase prophétique, au *rouah hakkodésch*. Les *Hassidim*, est-il dit ailleurs [3], sont ceux qui, à toutes les époques, ont été et sont prêts à endurer toutes les tortures, à braver la mort pour leur foi, semblables à Hanania, Mischaël et Azaria, à R. Akiba et à ses compagnons, ceux que la Bible a voulu désigner par ces mots : « Assemblez mes Hassidim, ceux qui contractent mon alliance par le sacrifice (d'eux-mêmes [4]). »

Dans l'invocation du *Schemoné Esré* consacrée à toutes les catégories des serviteurs de Dieu sur lesquels est appelée la miséricorde divine [5], les *Hassidim* figurent au second rang, avant les membres du Conseil des Anciens d'Israël, les scribes et les prosélytes. Les Hassidim fréquentaient assidûment le temple, où ils semblent avoir occupé, dans les cérémonies publiques, une place particulière. Dans ce monde si varié qui vivait autour du sanctuaire, ils paraissent, à un certain moment du moins, avoir formé un collège spécial, à l'instar des prêtres, à côté desquels, dans deux passages bien significatifs, la Bible les fait figurer sous leur propre nom : כהניך יי אלהים ; [6] כהניך ילבשו צדק וחסידיך ירננו ילבשו ישועה וחסידיך ישמחו בטוב [7]. Il est certain, d'ailleurs, d'après le témoignage formel du Talmud, que ceux-là même que la Mischna de *Berakhot* appelle « les hommes pieux des anciens temps », *Hassidim Rischonim*, avaient un rôle dans les réjouissances accompagnant, dans le temple, la cérémonie des libations d'eau à la fête de Souccot [8].

D'autre part, d'après *Nedarim*, 10 *a*, et la *Tosefta* (même

dont nous avons fait l'analyse ont été maintes et maintes fois interprétés. Vu le caractère purement didactique de cette étude, nous avons omis de rappeler, à quelques rares exceptions près, les travaux multiples et très souvent intéressants dont ces textes ont été l'objet.

[1] *Baba Kamma*, 30 *a*.

[2] *Aboda Zara*, 20 *b*.

[3] *Sanhédrin*, 110 *b*.

[4] Ps., L, 5.

[5] L'antiquité de cette prière et surtout de l'eulogie relative aux serviteurs de Dieu a été mise en lumière par les travaux publiés dans la *Revue*, par MM. Derenbourg et Isidore Loeb, t. XIV, 31, et XIX, 20.

[6] Ps., CXXXII, 9.

[7] II Chron., VI, 46.

[8] *Mischna Soucca*, V, 2.

traité, II, 1), les Hassidim des anciens temps offraient des sacrifices tous les jours, sous forme de victimes expiatoires, ou, au moins, une fois par mois, en contractant d'une façon constante, d'après une tradition remontant sans doute au temps du premier temple, le vœu du Naziréat, qui exige, d'après le Pentateuque, un triple sacrifice.

Quoi qu'il en soit, en réunissant tous ces faits, il n'est nullement téméraire de croire qu'à une certaine époque, les Hassidim formèrent une pieuse congrégation dont les membres étaient liés entre eux par des vœux communs, se distinguaient de la foule et se reconnaissaient par un certain nombre de pratiques de piété surérogatoires, constituant ainsi, au sein de la nation, un *kahal*, une συναγωγή à part. Ces deux expressions, nous ne les employons pas arbitrairement, nous les trouvons employées toutes deux à l'égard des Hassidim, la première dans le Psaume CXLIX, qui semble consacré entièrement à cette catégorie de fidèles : ...תהלתו בקהל חסידים ; ישלזו חסידים בכבוד... רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם la seconde, dans un passage du premier livre des Macchabées (III, 44), qui paraît complètement calqué sur celui des Psaumes et dont la fin est la traduction, pour ainsi dire littérale, du dernier verset de ce Psaume : καὶ συνηθροίσθη ἡ συναγωγὴ τοῦ εἶναι ἑτοίμους εἰς πόλεμον καὶ τοῦ προσεύξασθαι καὶ αἰτῆσαι ἔλεον καὶ οἰκτιρμούς [1].

Ce passage renferme la définition du mot *Hassid*, mais non le mot lui-même. Toutefois, ce mot, nous le trouvons en toutes lettres dans un passage du même livre extrêmement curieux et bien connu [2]. De ce passage il résulte qu'à une certaine époque, les Hassidim formèrent un parti politique. D'accord avec l'assemblée des scribes et sous l'impulsion de ceux-ci, ils négocièrent, en dehors de Juda Macchabée, avec Bacchide, général d'Antiochus. Celui-ci abusa horriblement de leur aveugle confiance : il en fit égorger soixante, accomplissant, dit l'auteur du livre des Macchabées [3], ces paroles : « Les chairs des saints et leur sang, ils les ont répandus autour de Jérusalem et les ont laissés privés de sépulture. » Dans le verset biblique cité par l'auteur des Macchabées se trouve le mot *Hassidim* [4].

[1] ἑτοίμους εἰς πόλεμον répond à חרב פיפיות בידם, et τοῦ προσεύξασθαι καὶ αἰτῆσαι ἔλεον καὶ οἰκτιρμούς est la paraphrase de רוממות אל בגרונם.

[2] Καὶ ἐπισυνήχθησαν πρὸς Ἄλκιμον καὶ Βακχίδην συναγωγὴ γραμματέων, ἐκζητῆσαι δίκαια καὶ πρῶτοι οἱ Ἀσιδαῖοι, *ibid.*, VII, 12-13.

[3] *Ibid.*, 16-17.

[4] Ps., LXXIX, 2-3. L'auteur des Macchabées cite ces deux versets d'une façon fragmentaire et en déplaçant les mots : בשר חסידיך... שפכו דמם... סביבות ירושלים ואין קובר.

Nous connaissons, d'après *Bereschit Rabba* (ch. LXV), le nom de l'une des victimes du pontife Alcime, complice de la trahison de Bacchide. C'est Yosé ben Yoézer, qui fut effectivement, d'après la plupart des historiens[1], le contemporain de Juda Macchabée, et que la Mischna de *Haguiga* appelle : חסיד שבכהונה, le *Hassid* du sacerdoce.

Est-on en droit de dire que les *Hassidim* formaient une secte à part ? Y a-t-il lieu de les confondre, comme souvent on l'a fait, avec les Esséniens, ou, du moins, de voir en eux les précurseurs de cette secte ? Aucun des faits rapportés par le Talmud au sujet « des hommes pieux des anciens temps » ne concorde avec les détails donnés par Josèphe au sujet des Esséniens[2]. L'historien, qui a tant emprunté au premier livre des Macchabées et le suit pas à pas, qui, d'autre part, plein d'enthousiasme pour la doctrine, la discipline et les vertus des Esséniens, s'est complu à décrire, avec une si grande abondance de détails, leurs rites et leur genre de vie, n'aurait pas manqué d'appeler les Esséniens d'un nom qui les aurait encore rendus plus vénérables aux yeux des Juifs. D'après Josèphe, la secte des Esséniens était déjà connue sous son nom historique vers l'an 150[3] et, sans doute, dix ans auparavant. Or, c'est en 160 qu'a eu lieu le guet-apens dont les Hassidim furent les victimes. Ce fait, Josèphe le raconte également, et, chose bien digne de remarque, il ne désigne ceux-ci ni par le nom que leur donne l'historien post-biblique, ni par celui d'Essénien, mais par l'expression singulièrement vague : τινὲς ἐκ τοῦ δήμου, « quelques-uns parmi le peuple[4] ». Il est donc manifeste que, dans l'esprit de Josèphe, il n'y avait aucune identité ni aucun lien de filiation entre les Hassidim et les Esséniens.

Non seulement il n'y a aucune analogie entre ce que le Talmud dit des Hassidim et ce que l'historien nous révèle au sujet des Esséniens, mais sur un point essentiel de la vie religieuse il y avait une opposition complète entre les sentiments et la conduite des uns et des autres. Les Hassidim étaient constamment au temple, ou, du moins, aussi fréquemment que possible; ils recherchaient les occasions d'offrir des sacrifices. Les Esséniens n'en offraient jamais, ils envoyaient au temple des fruits ou des oblations, ἀναθήματα = תרומים, mais, ne jugeant pas suffisantes les purifications qui s'y faisaient, ils n'y allaient pas et s'étaient vo-

[1] Graetz, II, 369; Frankel, דרכי משנה, *s. v.*
[2] *B. J.*, II, VIII ; *Ant.*, XIII, V ; XV, X, 4 ; XVIII, I, 50 ; *Autobiographie*, 2.
[3] *Ant.*, XIII, V, 9.
[4] *Ibid.*, XII, X, 2.

lontairement exclus du sanctuaire commun ; εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος [1].

Les Hassidim des anciens temps ont-ils eu des successeurs ? Incontestablement. Anciens par rapport aux plus anciens parmi les scribes de la Mischna, ils ont eu pour successeurs, parmi les contemporains des diverses générations de docteurs, tous ceux qui, à l'exemple de ces anciens, s'efforcèrent constamment de s'élever aux plus hauts sommets de la piété et de la vertu.

Honi Hammeaguel, que Josèphe appelle δικαιὸς ἀνὴρ καὶ θεοφιλής, dont il rappelle la prière miraculeuse et qui se laissa tuer plutôt que de prendre parti dans une guerre civile [2] ; Nicodème b. Gorion, prêt à sacrifier son immense fortune pour le bien de ses concitoyens et dont la prière est toujours exaucée [3] ; Nicanor, qui fit construire les portes d'airain du Temple [4] et dont le nom devait être sans cesse proposé au respect des fidèles [5] ; Nehounia Hofer Sihin, dont il est dit que les anges, ne pouvant supporter qu'un homme aussi saint pût souffrir, priaient pour le préserver d'un malheur qui le menaçait [6] ; Nehounia b. Hakkana, dont la vieillesse singulièrement verdoyante semblait la récompense d'une incomparable vertu [7] ; Nahoum de Guimzo, dont la pieuse résignation est devenue proverbiale [8] ; les deux petits-fils de Honi : Abba Helkia, dont les sages d'Israël viennent, en quelque sorte, mendier les prières ; Honi Hannéhba, ainsi surnommé à cause de son incomparable humilité [9] ; Hanina b. Dosa, que Yohanan b. Zakkaï appelait le familier de Dieu [10] ; Yosé b. Kitounta, qui, d'après la Mischna de *Sota* [11], clôt la période des Hassidim ; Pinhas b. Yaïr et Simon b. Yohaï qui, à cause de la sainteté de leur vie, sont devenus les héros des pieuses fables des livres de

[1] *Ibid.*, XVIII, I, 5. Voir, à ce sujet, *Revue*, XIV, 186-216. Cette abstention, qui paraît si étrange, étant en contradiction avec les prescriptions positives du Pentateuque, pourrait, d'après nous, s'expliquer par une divergence entre les Esséniens et les Scribes sur le mode de préparation des eaux de purification, מי חטאת. Les Esséniens devaient avoir, à cet égard, l'opinion attribuée par la Mischna aux Sadducéens. Voir *Mischna Para*, III, 7 ; *ibid.*, *Tosefta*, III, 6 et 8.

[2] *Taanit*, 21 *a* ; *A. J.*, XIV, II, 1.

[3] *Taanit*, 19 *b*. L'évangile de saint Jean, XIX, 18, renferme un précieux témoignage du renom de piété, d'humilité et de générosité que Nicodème laissa après lui.

[4] *Mischna Middot*, I et II.

[5] *Tosefta Yoma*, II.

[6] *Schekalim*, V, 19.

[7] *Meguilla*, 28 *a*.

[8] *Taanit*, 21 *a*.

[9] *Ibid.*, 23 *b*.

[10] *Berakhot*, 34 *b*.

[11] IX, 15.

la Cabbale ; Simon Hassida [1], dont le nom est suffisamment significatif ; Simlaï et Packaï, qui, à eux deux, d'après R. Isaac, constituaient l'assemblée sainte, קהלא קדישא [2] ; Menahem b. Sinaï, le descendant des saints, בנן של קדישין [3] ; Josué b. Lévi, héros de tant de légendes pieuses [4].

Nous avons cité, au hasard, les noms de certains Hassidim avérés, qui vécurent à l'époque de la Mischna, mais combien de noms encore pourrait-on joindre à cette liste ? Les pratiques sévères qui leur servaient de règle et de lien tombèrent en désuétude, et leurs successeurs n'imitèrent plus que leur zèle et leurs vertus. Ceux-ci portent dans l'histoire un nom tout différent. Celui de *hassid* est devenu un simple qualificatif, comme celui de stoïcien ou de janséniste, par exemple.

II

ESSÉNIENS — JUDÉO-CHRÉTIENS — MYSTIQUES.

« Si quelqu'un dit : que ta pitié s'étende sur le nid de l'oiseau ; que dans le bien ton nom soit rappelé ; nous te rendons grâce, nous te rendons grâce : on lui ordonne de se taire [5]. »

Rien ne paraît moins répréhensible que ces formules de prières. Loin de prêter à un blâme quelconque, elles semblent, bien au contraire, attester une foi profonde dans la miséricorde divine et dans sa sollicitude constante pour les plus faibles de ses créatures. Néanmoins la Mischna les condamne. Pourquoi cette rigueur ?

Les motifs de la sévérité de la Mischna sont indiqués dans l'un et l'autre Talmud [6]. Dire deux fois successivement : *nous te rendons grâce*, c'est sembler reconnaître deux pouvoirs célestes. Le nom de Dieu, nous devons le rappeler aussi bien dans le malheur que dans le bonheur, ainsi l'enseigne la Mischna elle-même dans le dernier traité. Enfin, nous n'avons le droit ni de limiter la miséricorde divine à certaines espèces d'êtres, ni d'attribuer au Créa-

[1] *Sota*, 10 *a*.
[2] *Yalkout Kohélet*, IX.
[3] *Pesahim*, 104 ; *Aboda Zara*, 50.
[4] J. *Berakhot*, V ; *Teroumot*, VIII ; *Taanit*, III ; B. *Sanhédrin*, 98 ; *Ketoubot*, 77 ; *Maccot*, 11.
[5] *Berakhot*, V, 3.
[6] Yerousch., 9 *c* ; Babli, 33 *b*.

teur une sollicitude plus grande pour certaines de ses créatures, ni de fixer d'une façon précise, et par cela même arbitraire, les raisons mystérieuses de ses lois [1].

Dans le Talmud, c'est une doctrine constante que l'on ne saurait être trop circonspect dans l'expression de ses sentiments à l'égard de la Divinité. C'est pour cela que Rabbi fait suivre son commentaire de la Mischna du récit de l'épisode si caractéristique de R. Hanina et de l'officiant, passage célèbre par le commentaire que lui a donné Maïmonide et les conclusions qu'il en tire au point de vue philosophique [2] : « Quelqu'un, en présence de » R. Hanina, commença ainsi la prière publique [3] : Dieu grand, » puissant, redoutable, magnifique, imposant, révéré, majes- » tueux, terrible, loué, honoré... Quand celui-ci eut fini : « T'ima- » gines-tu, dit R. Hanina, avoir épuisé toutes les louanges de ton » Maître? Pourquoi donc te donner toutes ces peines? Moïse, dans » son invocation, se contenta de dire : Dieu fort et redoutable [4]. » Et ces trois qualifications, nous ne nous permettrions pas de les » employer, à notre tour, si les membres de la Grande Syna- » gogue ne les eussent pas adoptées et fixées dans le rituel! » Tu agis comme si, pour complimenter au sujet de sa richesse » un homme possédant des millions de dinars d'or, on lui disait » qu'il possède des milliers de dinars d'argent. Ne serait-ce pas » se moquer? » A la suite de cette parole de R. Hanina, le Talmud rappelle une pensée toute autre du même docteur, pensée sans rapport, il semble du moins, avec la pensée précédente, ni avec la Mischna : « Tout est dans la main de Dieu, excepté la crainte de Dieu. » Nous aurons à rechercher l'à-propos de cette citation.

Tout ce passage, commentaire donné par les deux Talmud à la Mischna, pensées accessoires de R. Hanina, se retrouve dans l'un et l'autre Talmud, dans le traité de *Meguilla* [5]. C'est en comparant les deux textes que nous comprendrons la véritable pensée de l'auteur de la Mischna.

[1] Le Yerousch. condamne, pour les mêmes raisons, certaines paraphrases du texte biblique expliquant par des motifs identiquement semblables la loi qui interdit d'immoler le même jour la mère avec le petit. Cette paraphrase condamnée par le Yerousch. se trouve mot pour mot dans le Pseudo-Jonathan. Le Targoum dit Yerouschalmi donne une autre traduction qui semble être une correction de celle du Pseudo-Jonathan.

[2] *Moré*, I, 159. Ce fait se retrouve dans le Midrasch *Tehillim*, 19. Le Yerousch. le raconte aussi un peu différemment et en substituant les noms de R. Yohanan et de R. Yonathan à celui de R. Hanina (*Berakhot*, IX, 1, 13 *d*).

[3] Littéralement : descendit devant la tribune (de l'officiant).

[4] Deut., x, 17.

[5] Yerousch., 75 *c* ; Babli, 24 et 25.

Dans *Meguilla*, le texte de la Mischna comprend un membre de phrase de plus, placé en tête du texte qui se trouve dans *Berakhot*[1] : « Si quelqu'un dit : « Que les bons te bénissent, » il suit les voies de l'hérésie[2]. » Cette formule paraît irréprochable aussi bien que celles qui la suivent et que le Talmud interdit dans *Meguilla*, dans les mêmes termes que dans *Berakhot*. Avant de rechercher les motifs de la condamnation dont elle est l'objet, observons qu'elle n'est qu'un des articles d'une série de manifestations d'une piété, très ardente en apparence, mais qui, au jugement des docteurs de la Mischna, est suspecte et sectaire.

« Si quelqu'un dit : *Je ne veux pas passer devant la tèba* » (faire l'office) *avec des vêtements de couleur*, on ne lui permet » pas de passer, même s'il se couvre de vêtements blancs ; — » Celui qui se sert d'une *tefilla*[3] ronde se met en danger et ne » remplit pas son devoir ; — Porter les *tefillin* au bas du front et » à l'extrémité de la main, c'est suivre la voie des Karaïm[4] ; — » Dorer les *tefillin*, les porter sur la manche du vêtement, c'est » agir comme les *Hiççonim* ; — Si quelqu'un dit : *que les bons* » *te bénissent*, il suit les voies de l'hérésie ; — *que ta miséri-* » *corde s'étende sur le nid de l'oiseau ; que dans le bien ton nom* » *soit rappelé*; *nous te rendons grâce*, *nous te rendons grâce*; » on lui ordonne de se taire ; — Si quelqu'un interprète comme » des allégories les lois qui prohibent les unions entre parents, » on lui ordonne de se taire ; — Si quelqu'un traduit le verset » ומזרעך לא תתן להעביר למלך par ces mots : *tu ne donneras pas* » *de ta postérité, pour former une famille d'araméens*, on le » fait taire et on le réprimande sévèrement. »

En examinant attentivement toutes ces manifestations de piété répréhensibles ou simplement suspectes aux yeux des rabbins, la diversité des conclusions de la Mischna s'explique d'elle-même. Ces actes religieux appartiennent, les uns au culte public, les autres au culte privé. Le culte public étant le seul sur lequel avait action l'autorité religieuse représentée par le Bèt-Din ou par le

[1] Alfasi et R. Ascher placent également dans *Berakhot* ce membre de phrase d'une tournure si significative.

[2] Litt. : « C'est là une voie autre (que la bonne). »

[3] Phylactère.

[4] Le mot Karaïm se trouve dans le texte de la Mischna publié avec le Babli. L'emploi de ce mot est évidemment le fait d'un anachronisme. Il semble que ce mot a dû se trouver aussi dans le texte dont s'est servi Raschi. Juda Hallévi croyait également à l'antiquité relative de la secte karaïte (*Cosari*, II, 65). Dans le texte d'Alfasi ainsi que dans les Mischnaïot et le Yerousch., le mot *Karaïm* est remplacé par *Minout*. Voir Kohut, *Aroukh*, art. קר.

personnage appelé *Rosch Hakenécét*[1], *Archisynagoga*[2], si, comme l'indiquent la Mischna et la Guemara[3], « l'officiant », « le lecteur », « l'interprète », *Scheliah Cibbour*, *Koré*, *Metourgueman*, avait une certaine liberté dans le choix des prières et des lectures qu'il faisait devant la communauté, de l'interprétation qu'il donnait au public du texte sacré, l'autorité religieuse avait sans doute mission d'empêcher toute manifestation publique de sentiments et de croyances contraires à la foi commune des fidèles. Pour les actes de piété individuels, quel que fût le caractère de ces actes, les tendances révélées par eux, l'autorité était sans pouvoir effectif et n'avait le moyen d'exercer aucune action restrictive ou coercitive. La Mischna devait donc se contenter de les apprécier.

Ces pratiques et formules de prières, condamnées d'une façon quelconque par la Mischna, sont-elles particulières à telle ou telle secte? Examinons-les une à une :

1. « Si quelqu'un dit : je ne veux pas réciter l'office public[4] en » vêtements de couleur, on ne lui permet pas de le faire quand il » est couvert de vêtements blancs. Si quelqu'un dit : je ne réci- » terai pas la prière, les souliers aux pieds, on ne lui permet pas » de le faire nu-pieds. »

Les Esséniens, dit Josèphe, considéraient comme une chose méritoire de se vêtir de blanc[5]. A ceux qui aspiraient à s'associer à leur secte, on remettait, après un an de noviciat, entre autres choses, un vêtement blanc[6]. Hors de leurs banquets journaliers, un de leurs rites les plus importants, ils s'enveloppaient de manteaux de lin, entraient absolument purs[7] dans la salle du banquet, comme dans un sanctuaire.

Les prières des Esséniens différaient-elles beaucoup de celles des Pharisiens? N'y avait-il pas des prières communes aux deux sectes? Cette dernière question peut être résolue d'une façon affirmative grâce au témoignage de Josèphe. Le matin, dit-il en parlant des Esséniens, ils récitent certaines prières qui nous viennent de nos pères, πατρίους τινὰς εὐχὰς[8]. Il s'agit là certaine-

[1] *Mischna Yoma*, VII, 1.
[2] Luc, VIII, 41, 49.
[3] B. *Berakhot*, 33 *b*; *Meguilla*, 25; *Taanit*, passim; Luc, IV, 17, 31; XIII, 10.
[4] Litt. « passer devant la téba. »
[5] *B. J.*, VIII, 3 : ἐν κάλῳ τίθενται λευχειμονεῖν διαπαντός.
[6] ζηλοῦντι τὴν ἵαρεσιν αὐτῶν... ἀξινάριον καὶ λευμακὴν ἐστῆτα δόντες.
[7] αὐτοί τε καθαροὶ, *ibid.*, 5.
[8] *Ibid.* La plupart des docteurs du Talmud récitaient le *Schema* à l'instar des ותיקין (un des noms probables des Esséniens), avant le lever du soleil (*Berakhot*, 9 *b*).

ment du Schema avec les bénédictions qui précèdent et suivent la récitation de ce passage de la Tora. En effet, dans un autre de ces ouvrages, Josèphe fait de la récitation du Schema et des bénédictions qui l'accompagnent une des plus anciennes pratiques d'Israël; il n'hésite pas à en attribuer l'institution à Moïse lui-même [1] : « (Moïse ordonna) que deux fois par jour, à la naissance du jour et quand approche l'heure du sommeil, on rendît témoignage à Dieu des bienfaits dont il avait favorisé ceux qu'il avait fait sortir de l'Egypte [2]. » Ces prières étaient donc communes à toutes les sectes juives; rien n'empêchait les Esséniens de prendre part aux prières des autres Juifs, surtout, quand, dans leurs fréquents voyages [3], ils étaient séparés de leurs propres coreligionnaires. Animés, d'ailleurs, d'un grand esprit de propagande [4], ils devaient rechercher les occasions de se mettre en rapport avec leurs frères des autres sectes et les prosélytes juifs, d'exprimer, pour les faire partager, les idées qui leur étaient particulièrement chères, et de les faire entrer, autant que possible, dans le formulaire de la prière publique, en récitant celle-ci dans la communauté, devant la téba. Cette mission, on était d'autant plus porté à la leur offrir que, connaissant leur ferveur extrême [5], on croyait que leur intercession serait plus efficace.

Comment alors se seraient-ils chargés de réciter la prière publique sans se revêtir de la couleur qu'ils avaient en si haute estime? Mais, en ne consentant à faire la prière publique qu'à la condition de se revêtir de blanc, ils se faisaient reconnaître, et le jour où leurs doctrines ou plutôt leurs tendances devinrent suspectes aux chefs du Pharisaïsme, on eut ainsi le moyen de les empêcher de remplir l'office sacré de la prière publique. C'est donc aux Esséniens que s'applique la première proposition de la Mischna de Meguilla [6].

[1] *Antiquités*, IV, VIII, 13.

[2] *De Vita contemplativa*, 3; Josèphe, *B. J.*, VIII, 2.

[3] Voir, au sujet des voyages des Esséniens, les hypothèses de M. Friedländer (*Revue*, XIV, 205).

[4] πρός δὲ τὸ θεῖον ἰδιως εὐσεβεῖς, Josèphe, *l. c.*

[5] Les peuples les croyaient doués du don des miracles ou, tout au moins, de celui de prédire l'avenir, *B. J.*, *l. c.*; *Ant.*, XV, x, 5.

[6] On est tenté de croire que la prédilection des Esséniens pour le blanc leur avait été inspirée par le verset connu de l'Ecclésiaste, IX, 8. C'est une erreur. Ce verset, ou ils ne l'ont pas connu, ou ils n'ont pas voulu en tenir compte, ou bien encore ils l'ont pris au figuré, au moins pour ce qui concerne la seconde partie : ils avaient, en effet, pour l'huile, une horreur singulière — l'historien, du moins, l'affirme avec une insistance des plus curieuses. *B. J.*, *l. c.*, 3. On sait que l'Ecclésiaste, dont quelques-uns retardent la composition jusqu'à l'époque de Hérode (Graetz), ne fut admis dans le Canon qu'après l'année 70 (*Mischna Yadaïm*, III, 5; *Tosefta*, II, 14; *M. Edouyot*, V, 3; *Tos.*, II, 7. Voir encore Josèphe, *Contre Apion*, I, 8).

Est-ce par imitation des Esséniens que les chrétiens, dès l'origine sans doute, choisirent le blanc pour la célébration de leur culte? On sait que, dans le culte catholique notamment, les ministres de l'autel se revêtent d'une tunique blanche, *aube*. « La couleur blanche marque soit... l'innocence de la vie, soit l'éclat dont brillent les anges [1]. » Nous aurons plus d'une fois l'occasion, dans la suite de ce travail, de montrer la filiation qui rattache les pratiques et les tendances des premiers chrétiens à celles des Esséniens.

Si la première proposition de la Mischna, ainsi qu'il nous semble l'avoir démontré, se rapporte aux Esséniens, il est plus que probable qu'il en est de même de la seconde. Mais, sans preuves directes, nous n'avons, à cet égard, que de fortes présomptions. Cette ferveur singulière qui les caractérisait, les Esséniens la portaient dans l'accomplissement de tous leurs actes religieux. Ils ne pénétraient dans la salle où ils prenaient leurs repas en commun, dit l'historien, que comme dans un lieu sacro-saint. Avec quelles marques extérieures de respect et de crainte ne devaient-ils pas franchir le seuil des lieux que Philon appelle ἱεροὶ τόποι [2], consacrés à la prière et sanctifiés par elle? Sans doute, ils avaient l'attitude et la tenue prescrites par la Bible elle-même à ceux qui foulent un lieu sacré [3] et observées, d'après la Mischna, par ceux qui gravissaient la montagne du Temple [4].

2. Après la tenue extérieure de certains officiants, tenue qui devait les faire écarter de la *téba*, la Mischna s'occupe des *tefillin* qu'on portait autrefois constamment, comme on le sait, mais qui étaient surtout indispensables pour faire la prière les jours non fériés.

Il y avait, d'après la Mischna, trois façons irrégulières de porter les tefillin : 1° porter des tefillin sphériques ; 2° les mettre sur le front (entre les yeux) et sur la paume de la main ; 3° les recouvrir d'or et les placer sur la manche du vêtement.

Les tefillin sphériques avaient deux défauts, premièrement d'être beaucoup plus apparentes que les autres. Il était à peu près impossible, en raison de leur forme, de les dissimuler sous le manteau, *talit*, dont, d'ordinaire, on s'enveloppait la tête. Or, il arrivait souvent que porter des tefillin, c'était s'exposer à des dangers. A l'époque des persécutions qui suivirent les révoltes, le

[1] *B. J.*, *l. c.*, 5.
[2] Philon, *Quod omnis probus liber*, éd. Tauchnitz, t. V, 12, p. 30.
[3] Exode, v, 5.
[4] *M. Berakhot*, IX.

port des tefillin fut même interdit sous peine de mort [1]. Encore si, en portant des tefillin de cette sorte, on avait rempli le devoir religieux de la façon prescrite, mais, deuxième défaut : les tefillin sphériques n'étaient pas réglementaires, הלכה למשה מסיני, il fallait des תפילין מרובעות [2].

Remarquons, toutefois, que ce genre de tefillin n'était pas particulier à telle ou telle secte. La Mischna, du moins, ne le dit pas, elle se contente de déclarer que mettre des tefillin sphériques, c'est s'exposer au danger, sans remplir son devoir.

Elle n'apprécie pas de même les deux autres genres de tefillin. Elle désigne d'un nom particulier ceux qui les avaient respectivement adoptés : les uns sont des *Minim*, les autres des *Hiçconim*. Avant de rechercher la signification réelle de ces noms, il y a lieu de poser une question préjudicielle : les sectes dissidentes, à l'époque moyenne de la Mischna, c'est-à-dire au premier siècle de l'ère actuelle, considéraient-elles le port des tefillin comme une obligation positive ou bien, comme le firent plus tard les Caraïtes, attribuaient-elles un sens allégorique aux passages du Pentateuque auxquels est rattachée cette pratique? La question est d'un intérêt très grand au point de vue de l'histoire de ces sectes et de leurs rapports avec les institutions traditionnelles.

Malgré la vivacité de leurs controverses et la violence de leurs préjugés, les différentes sectes n'étaient pas sans reconnaître parfois qu'il y avait entre elles plus d'un principe commun, plus d'une tradition commune, et que certaines obligations religieuses étaient observées avec un zèle égal, et même plus grand, par les adhérents des autres sectes. Ainsi, dans le Talmud, c'est une locution presque proverbiale que les Samaritains sont beaucoup plus scrupuleux que les Israélites dans l'accomplissement des devoirs qu'ils ont acceptés [3].

Sadducéens et Pharisiens se rendaient parfois la même justice. D'une part, il résulte de bien des textes que les Sadducéens se conformaient, dans la pratique, souvent, sinon presque toujours, aux règles établies par les rabbins [4], se contentant de contester, au point de vue doctrinal, la justesse des interprétations des scribes et la légitimité de leurs réglementations. D'autre part, les Pharisiens reconnaissaient volontiers que l'adhésion des Sadducéens était nécessaire pour donner un caractère légal à certaines

[1] *Schabbat*, 49 *a*.

[2] *Schabbat*, 28 *b*.

[3] *Tosefta Pesahim*, II, 3; *Berakhot*, 47; *Guittin*, 10; *Kiddouschin*, 76; *Houllin*, 4.

[4] *M. Nidda*, V, 2; b. *Nidda*, 33; *Tosefta Yoma*, I, 8; *Antiquités*, XVIII, I, 4.

règles tirées de la Bible. Jamais dans le Talmud, au dire d'un commentateur des plus autorisés, on n'emploie l'expression, si caractéristique et si fréquente d'ailleurs, de אמרה תורה qu'à propos de textes sur l'interprétation desquels Pharisiens et Sadducéens étaient d'accord [1]. Une décision judiciaire est réputée nulle et de nul effet, quand elle est en opposition avec une explication de la Loi commune aux deux sectes [2].

Les Sadducéens mettaient probablement des tefillin. Jamais leurs discussions avec les rabbins ne portent sur le principe de cette prescription ; nous voyons dans *Schabbat*, 108, qu'ils recherchaient volontiers, sur ce point, les explications des docteurs et qu'il leur arrivait de les approuver sans réserve [3]. La Mischna ne suppose pas possible de contester le caractère légal de cette prescription : « Si quelqu'un enseigne que la Tora n'a pas ordonné » de porter des tefillin, il n'encourt, de ce chef, aucune peine » (Raschi : ce n'est qu'un propos frivole, c'est nier l'évidence même, personne ne le croira [4]).

Josèphe est absolument du même avis. Dans l'exposé sommaire qu'il fait de l'œuvre de Moïse, à la fin de la vie du grand législateur, il fait figurer les tefillin parmi les lois établies par celui-ci : « Chacun doit faire paraître, sur son bras, les signes rappelant » les plus grands des bienfaits de Dieu ; porter, par écrit, sur le » bras et sur la tête tout ce qui atteste d'une façon manifeste la » puissance de Dieu, sa bienveillance pour les Israélites, afin de » rendre visible de toute part la sollicitude que Dieu a eue pour » eux [5]. »

Or, tout le monde sait que les Sadducéens avaient pour les ordonnances de la Loi écrite le même respect que les Pharisiens. On peut même dire qu'ils avaient plus de respect encore, si le respect consistait dans l'application rigoureuse de la lettre de cette Loi.

Les judéo-chrétiens mettaient-ils des tefillin ? Pas plus que les autres écrits qui, en ce temps, ont surgi dans les milieux juifs, les Evangiles ne contestent le caractère légalement obligatoire de cette pratique. Ils en parlent, en effet, non pour en nier l'obligation, comme ils le font pour d'autres usages religieux [6], mais

[1] *Sanhédrin*, 33 *b* ; *Menahot*, 65 *b*; *Haguiga*, 5 ; *Rosch Haschana*, 5. Voir à ce sujet les tosafot dans ces différents passages.

[2] *Sanhédrin, l. c.* ; *Horayot*, 4.

[3] Après avoir entendu le docteur pharisien, le Sadducéen dit : Καλῶς.

[4] *Sanhédrin*, 88 *b*.

[5] *Antiquités*, IV, VIII, 13.

[6] Mathieu, XV, 3, 6, 20 ; XXIII, 18, 23-25 ; Marc, VII, 3, 5, 8-9, 11 ; Luc, XI, 46.

pour blâmer l'exagération avec laquelle les Pharisiens l'observent [1].

On sait, d'ailleurs, que dans les premiers temps, après la mort de Jésus, rien ne distingua essentiellement les chrétiens des Juifs, sinon la croyance au caractère messianique du fondateur de la religion chrétienne. Pour tout le reste, les premiers chrétiens se disaient et se croyaient Juifs. Ils étaient très attachés même à l'observance extérieure de la Loi, en pratiquaient tous les préceptes rituels et moraux avec plus de ferveur que ne l'avaient fait, du vivant de Jésus [2], ceux qui s'étaient groupés autour de lui [3]. Sur le conseil des apôtres et des prêtres, nous voyons saint Paul se livrer au temple de Jérusalem aux pratiques d'une dévotion outrée, afin de donner un démenti à l'accusation (nullement calomnieuse, comme on le sait) d'avoir prêché aux Juifs l'abandon de la Loi de Moïse, de la circoncision, des coutumes de la vie juive [4]. De son côté, saint Paul lui-même déclare, dans l'Epître aux Galates, que tout homme circoncis est obligé de garder toute la Loi [5].

Il est donc vraisemblable que les judéo-chrétiens portaient des tefillin. Peut-être observaient-ils cet usage religieux d'une façon plus rigoureuse que les Juifs eux-mêmes, d'abord parce qu'en général, ils mettaient une certaine ostentation dans l'observance de la Loi juive [6], puis, en principe et dans le fait, plus sévères que leur maître [7], ils devaient réprouver certains tempéraments et adoucissements que, grâce à une tradition contestée par toutes les sectes dissidentes, les Pharisiens avaient apportés à l'accomplissement de la prescription des tefillin. Or, d'après le texte littéral, les tefillin devaient, d'une part, être placées entre les yeux [8], c'est-à-dire au lieu le plus apparent du visage, d'une façon gênante peut-être pour la vue; de l'autre, non sur l'avant-bras, mais sur la main même [9], dont les mouvements et l'usage ne devaient, de cette façon, guère être faciles. Désireux de montrer plus de zèle que les Pharisiens, les dissidents ont dû être tentés d'adopter cette façon plus conforme à la lettre du texte sacré.

[1] Mathieu, XXIII, 5.

[2] Mathieu, XII ; Marc, II, 23 ; Luc, VI ; Mathieu, V, 19.

[3] Mathieu, V, 19 ; Actes II, 46 ; III, 1 ; X, 9, 14 ; XVIII, 18 ; XX, 6, 16. Voir *Encyclopédie des sciences religieuses*, tome VII, art. *Judéo-christianisme*, par J. Réville.

[4] Actes, XXI, 21-27.

[5] Galates, V, 3.

[6] Mathieu, XXIII.

[7] Voir *Encyclopédie*, *l. c.*

[8] בין עיניך.

[9] על ידך.

Donc, sans connaître la signification spéciale du terme *minim* employé à cette occasion par la Mischna, il ne serait pas trop téméraire de notre part de rapporter ce passage de la Mischna aux judéo-chrétiens. Or, il semble prouvé que ce mot désigne d'une façon particulière les sectateurs de la nouvelle religion, ainsi que le prouvent tous les passages des manuscrits du Talmud et des éditions antérieures à l'établissement de la censure où ce mot est employé, entre autres surtout j. *Berakhot*[1], qui reproduit une longue controverse sur la Trinité entre des minim et R. Simlaï ; *Baba Batra*[2], où, après le mot *miné*, se trouve le nom ישו en toutes lettres. Ainsi le pensait Raschi, d'après les explications qu'il donne dans *Berakhot*[3] et dans *Sota*[4]. Ceux qui mettaient les tefillin *sur le front*, c'est-à-dire entre les yeux, et sur la main, étaient donc probablement les judéo-chrétiens.

3. D'autres, sans se mettre en opposition déclarée avec *la tradition des anciens*, revendiquaient pourtant à son égard une entière indépendance et ne se faisaient pas faute de s'en écarter quand elle leur paraissait avoir méconnu la vraie pensée du législateur. Pour ceux-là, les tefillin devaient apparaître à tous les yeux, παντα χόθεν σημαινεῖν, comme un signe extérieur servant de ralliement entre ceux qui confessaient la même croyance et par lequel les étrangers, à première vue, devaient reconnaître les porteurs du nom divin. Aussi, porter des tefillin de couleur sombre ou noire, les placer sous la manche du vêtement, ce devait, à ces croyants d'une piété scrupuleuse, sembler vouloir à dessein dérober aux regards l'emblème sacré dont tout Israélite devait être fier, selon une parole d'Ezéchiel, d'après une interprétation du Talmud[5] ; c'était, à leurs yeux, agir avec trop de timidité dans l'accomplissement d'un devoir qu'il eût fallu remplir au péril de la vie[6], et, en même temps, manquer de respect envers le législateur qui l'avait ordonné.

Or, ces hommes qui se faisaient remarquer en Israël par l'indépendance de leur caractère, l'énergie indomptable de leur foi[7], leur dévouement absolu à la religion[8], ces indépendants qui ne reconnaissaient d'autres règles que celles qui leur étaient pres-

[1] 12 et 19.
[2] 25 ; éd. de Venise.
[3] Ed. de Soncino.
[4] 42, éd. d'Amsterdam.
[5] Ezéchiel, XXIV, 17 ; j. *Moed Katan*, III.
[6] *Schabbat*, 130.
[7] *B. J.*, II, VIII, 10.
[8] *Ibid.*, 8.

crites par les anciens de leur secte [1], nous les connaissons : c'étaient les Esséniens.

Leur respect pour Moïse dépassait encore la vénération qu'avaient pour lui les autres Juifs. Il était, parmi eux, l'objet d'un culte presque divin [2]. Parler contre lui était, chez eux, un blasphème aussitôt puni de mort.

Il y a donc déjà certaines probabilités qui permettent d'appliquer aux Esséniens le second passage de la Mischna relatif aux tefillin. Recouvrir d'or les tefillin instituées par le législateur, les porter à découvert était, pour eux — on a le droit de le supposer —, une des manifestations publiques du culte qu'ils lui rendaient, au dire de l'historien.

Il importe essentiellement de remarquer que rien, dans le livre de la Loi, ne pouvait être opposé à ceux qui pensaient agir ainsi. Toutes les réglementations concernant les tefillin étaient fixées par la tradition pure, הלכה למשה מסיני [3]. Cette tradition est sans racines dans le texte sacré; c'est là son caractère propre, ainsi que la définit Maïmonide dans sa préface générale du Talmud [4]. Or, il est absolument certain que les prescriptions de cet ordre, en très petit nombre, d'ailleurs, les Esséniens n'en tenaient pas compte, comme le prouve un passage de Josèphe [5].

Ce fait étant ainsi établi d'une façon incontestable, toute objection, de ce chef, est par avance écartée. L'hypothèse, qui a ainsi déjà tous les caractères de la vraisemblance, devient une certitude dès que l'on compare le mot חצונים de la Mischna avec le mot 'Εσσηνοί, l'un étant pour nous la transcription exacte, pour ainsi dire littérale et rigoureuse, de l'autre.

Cette observation n'est pas nouvelle. Nous l'avons retrouvée dans ce recueil même (tome XIV, p. 184-216), dans un article érudit et plein d'aperçus parfois hardis, très souvent ingénieux. Cette ressemblance entre les mots חצונים et 'Εσσηνοί nous a peut-être plus vivement frappé. Nous y voyons, non pas une allusion vague et contestable [6], mais une indication précise contenant,

[1] τοῖς πρεσβυτέροις ὑπακούειν ἐνκαλῷ τίθενται.

[2] *Ibid.*; cf. l'expression ספרא רבא דישראל.

[3] תפילין שהורות מרובעות שין שבתפילין, רצועות שבתפילין... הלכה למשה מסיני, *Menahot*, 35; *Schabbat*, 28, 62.

[4] Préface de *Séder Zeraïm*.

[5] *B. J.*, II, IX, § 13 : λουτρὰ δε ταῖς γυναιξὶν ἀμπεχομέναις ἐνδύματα καθάπερ τοῖς ἀνδράσιν ἐν περιζώματι. Remarquons l'insistance avec laquelle l'historien signale cette particularité. Or, הציצין est une des הל"מ.

[6] *Revue*, *l. c.* p. 215 : « Si l'on veut, *à toute force*, découvrir dans le Talmud une allusion aux Esséniens, on ne peut la trouver que dans le mot *Hiçconim*, ces externes hérétiques qui suivaient les prescriptions bibliques, mais ne tenaient nul compte de la tradition. » Levy, *Neuhebr. u. tald.* Wörterbuch, *s. v.*

avec le nom que portait en hébreu la secte dissidente, à l'époque de Josèphe, un renseignement précieux sur la façon dont elle entendait une des pratiques les plus respectées du culte privé, interprétant le texte biblique en toute liberté et conformément à ses principes. Le mot *Hiççonim* n'est pas un qualificatif, mais le nom ou, du moins, l'un des noms de la secte, celui sous lequel elle paraît avoir été le plus connue, comme nous le démontrerons plus loin. Ce nom, nous le retrouvons dans le traité de *Sanhédrin* : « N'ont pas part au monde futur... celui qui lit les livres des *Hiççonim* [1] et qui, pour guérir une plaie, murmure les mots כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני יי רופאך [2]. »

Ce texte se rapporte deux fois aux Esséniens, et à cause du mot *Hiççonim* et à cause de la circonstance mentionnée en second lieu [3]. Tout le monde sait que les Esséniens faisaient profession de guérir les maladies au moyen des écrits saints [4].

On retrouve, au point de vue du sens, une expression absolument analogue au mot *Hiççonim* dans la Mischna de *Haguiga*, II, 2 : יצא מנחם « Menahem *sortit*», ce qui veut dire, d'après le Talmud Yerousch., plus clair ici que le Babli [5], *abjura le Pharisaïsme*. Or, nous savons par Josèphe que Menahem était ou plutôt devint Essénien [6].

Quoi qu'il en soit, le mot Ἐσσηνοὶ peut venir de חצונים, comme Εσσην vient de חשן ; Ειραμ, de חירם ; Εζεκιας, de חזקיה ; Ελκιας, de חלקיה, et Φινεες de פינחס [7]. Il est vrai que les historiens, en général, en recherchant la signification du nom d'Essénien, ne se sont occupés que du nom Ἐσσαῖος, expliqué par eux de bien des façons [8]. Quant à la forme Ἐσσηνοί, ils n'ont guère jugé à propos d'en rechercher l'origine. Or, c'est cette forme que Josèphe emploie le plus souvent [9]. Nous avons relevé le mot jusqu'à quatorze fois

[1] *M. Sanhédrin*, XI, 1.

[2] Ex., XV, 26.

[3] Nous avons pensé que les deux pratiques mentionnées successivement dans la Mischna de *Sanhédrin* étaient du même ordre et ressortissaient de la même secte.

[4] *B. J.*, II, VIII, 6. La suite de la citation ne contredit pas nos conclusions. Il y est dit que les Esséniens connaissaient les vertus des racines et des pierres pouvant servir de remèdes. Il s'agit de vertus occultes et de remèdes mirifiques, comme on peut s'en assurer en comparant ce texte avec un passage curieux des *Antiquités*, VIII, II, 5.

[5] J., 77 *d*; B., 16 *b*.

[6] *Antiq.*, XV, X, 5. Voir dans *Pesahim*, 70 *b*, un fait analogue : Juda b. Dorothée et Dorothée, son fils, renoncent et au Pharisaïsme et au culte des sacrifices. Chose curieuse, le Talmud, en cette occasion, emploie les mots פירש et פרושים, dans un sens opposé au sens historique de ce mot.

[7] *Ant.*, III, VIII, 9 ; VIII, II, 6, 79 ; III, 4 ; IX, XII, XIII ; X, I, II.

[8] חשא, אסא, סהא, « se baigner, guérir, se taire ».

[9] *Antiq.*, XIII, V, 9, deux fois ; X, 6 ; XV, X, 4, 5, deux fois ; XVIII, I, 2 ; *Autobiogr.*, 2 ; *B. J.*, II, VIII, 2, 11, 13.

dans cet historien, alors que le mot Ἐσσαῖος n'y figure que cinq fois [1]. Et presque en chaque circonstance où il emploie ce mot, il se sert un peu plus loin ou bien, à propos du même fait, dans un autre ouvrage, du mot Ἐσσηνος [2]. Enfin, le mot Ἐσσαῖος ne se trouve pas une seule fois dans le chapitre du IIe livre de la *Guerre judaïque*, qui, aux yeux de Josèphe, est le document le plus important qu'il ait laissé au sujet des Esséniens et auquel il renvoie chaque fois qu'il est appelé à parler d'eux.

Philon, il est vrai, dans *Quod omnis probus liber*, 12 et 13, appelle les ascètes juifs Ἐσσαῖοι, et non Ἐσσηνοὶ. L'authenticité de ce livre n'est pas certaine [3], et l'admettrait-on, on ne peut rien en inférer dans la question qui nous occupe, car, de ce livre même il résulte que Philon n'a pas eu de rapports personnels avec les Esséniens. D'après son propre témoignage, il n'y en avait pas en Egypte et il n'en connaissait que par ouï-dire. S'il est dans Josèphe certains détails qui semblent avoir été empruntés à Philon [4], Josèphe a eu, en cette matière, sur le philosophe d'Alexandrie, l'avantage d'avoir été en rapports personnels avec les Esséniens, d'avoir été l'élève de l'un d'eux [5], le collègue d'un autre pendant la guerre de l'indépendance, Jean l'Essénien, gouverneur de la toparchie de Thamna [6], et, enfin, le témoin et le narrateur ému de l'héroïsme que beaucoup d'entre eux déployèrent durant et après la guerre.

A vrai dire, toute discussion sur le véritable nom de la secte semble oiseuse; elle a pu porter à la fois le nom de *Hassaïm* et celui de *Hiççonim*, et d'autres peut-être encore. Ces deux noms, ayant dans leur transcription grecque même assonnance, ont été le plus souvent confondus, bien que différents de sens et d'origine. C'est ce qui arriva aux deux noms *huguenot* et *eidgnot*, donnés à une même époque, l'un aux protestants de Tours, l'autre à ceux de Genève, l'un formé du mot français Hugon, l'autre du mot composé allemand Eidgenossen [7].

L'Essénisme tenta, au sein du judaïsme, une grande réforme

[1] *Ant.*, XV, x, 4 ; XVII, xiii, 3 ; *B. J.*, I, iii, 5; II, vii, 3 ; xx, 4.

[2] *Ant.*, XV, x, 4 : Ἐσσαῖος καλούμενοι et, dans le même paragraphe, τὶς των Ἐσσηνῶν et τοὺς Ἐσσηνοὺς ; *B. J.*, I, iii, 5, et *Ant.*, XIII, xi, 2.

[3] Frankel la conteste. L'auteur inconnu de la Vie contemplative a adopté aussi la leçon Εσσαίοι, mais on sait qu'on ne peut pas avoir beaucoup de confiance dans les indications de ce livre.

[4] Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 470; Friedländer, *Revue*, XIV, p. 192.

[5] *Autobiographie*, 2.

[6] *B. J.*, II, viii, 10.

[7] Voir, à ce sujet, l'article *Huguenot*, dans l'*Encyclop. des sciences relig.*, de Lichtenberger.

morale. Le baptême journalier, accompagné d'actes de contrition ; le mépris affecté des richesses [1] ; l'horreur de la volupté, tout plaisir étant considéré comme un crime ; la continence absolue érigée en devoir afin d'atteindre la pureté parfaite, incompatible, d'après le Lévitique, avec les obligations matrimoniales ; la sanctification constante de tous les actes de l'existence, même les plus vulgaires ; une initiation sans cesse progressive à une vie toute de contemplation : telle était la conception que ces ascètes se faisaient de la religion, non d'une religion supérieure, apanage des âmes les plus élevées et avides de perfection, mais de la religion elle-même. En dehors de cette conception, tout, pour eux, était impiété, perversité, damnation. Ainsi le prouvent les actes et les discours du plus célèbre des Esséniens, Jean-Baptiste, tels qu'ils nous ont été relatés et conservés à la fois par les premiers évangélistes et par Josèphe [2].

Le christianisme, à son origine du moins, voulut continuer l'œuvre des Esséniens en général, et surtout celle de l'ermite baptiseur du désert de Judée : baptême avec les actes qui, l'accompagnant, devaient lui donner sa haute signification morale, condamnation de la richesse [3], déclarée incompatible avec le salut [4], haine du monde [5], sainteté du célibat, infériorité du mariage, considéré comme une concession à la faiblesse humaine [6], communauté de biens absolue entre les fidèles [7].

L'ascétisme, le christianisme l'a bientôt reconnu lui-même, est une doctrine très élevée et très pure, mais dangereuse aussi, car il transforme en actes pieux des exagérations, pernicieuses parfois à l'ordre social ; il décourage l'homme dans son élan vers le bien en lui montrant un idéal inaccessible ; enfin — et c'est là son plus grand écueil — loin de rendre toujours meilleurs ceux qu'il séduit par ses rigueurs mêmes, le plus souvent il sème dans leur cœur un certain orgueil puisé dans le sentiment d'une vertu supérieure, dans la certitude de plaire à la divinité, d'être seul en possession du salut au milieu de tant d'êtres voués à la perdition, et, en même temps, chose beaucoup plus grave, il inspire le mépris pour le

[1] Philon : οὐκ ἀργυρὸν καὶ χρυσὸν θησαυροφυλακοντες ; *B. J.* : καταφρόνηται δὲ τοῦ πλουνῦ ; Philon : Μοροὶ ανοθρωπῶν ἀχρήματοι καὶ ακτημονὲς, *B. J.* : τὸ κοινωνη τικόν, *Ant.* : τα χρήματα κοινὰ. 4.

[2] *Antiq.*, XVIII, v, 2.

[3] Mathieu, VI, 19, 24 ; Luc, XVIII, 18-25 ; Epître de saint Jacques, V, 1.

[4] *Ibid.*

[5] Ep. de Jacques, IV, 4.

[6] Mathieu, XIX ; Epîtres de S. Paul.

[7] Luc, *l. c.* ; Actes, V : Ananie et Saphire sont punis de mort pour s'être réservé une partie de leurs biens après avoir donné tout le reste à l'Eglise.

reste de l'humanité[1]. Ce fut cette dernière considération qui frappa surtout les docteurs de la Mischna. La prière, disent-ils, n'est le privilège exclusif d'aucune des créatures de Dieu. Toutes, même celles que le péché a dégradées, peuvent adresser à Dieu l'hommage de leur adoration. Parmi les aromates précieux qui brûlaient dans le sanctuaire, sur l'autel des parfums, se trouvait aussi le galbanum à l'odeur fétide : ainsi la prière de l'impie monte vers Dieu dans le concert des louanges qui s'élève jusqu'à lui [2]. Dire : « *Que les bons seuls te bénissent*, » c'est parler en *min* [3].

Viennent ensuite, dans la Mischna de *Berakhot* et de *Meguilla*, les trois formules que nous connaissons. Irréprochables, en apparence, elles traduisent, comme les précédentes, des sentiments et des tendances contre lesquels il importait aux docteurs de la synagogue de mettre en garde les communautés ; elles étaient d'autant plus dangereuses dans leur esprit, qu'elles semblaient inspirées par une piété plus douce. Rappelons-les pour les analyser ensuite : « Si quelqu'un dit : 1° Que ta miséricorde s'étende sur le nid de » l'oiseau ; 2° que ton nom soit rappelé dans le bonheur ; 3° nous » te rendons grâce, nous te rendons grâce ; on lui ordonne de se » taire. »

Dire que Dieu accorde sa miséricorde aux oiseaux plutôt qu'aux autres créatures sorties de ses mains, c'est, disent les deux Talmud, dans *Berakhot* et dans *Meguilla* [4], supposer que Dieu n'agit pas de même façon envers toutes ses créatures [5]. Or, Dieu est avant tout juste [6].

Il y avait donc, dans le judaïsme, des gens qui croyaient que la volonté divine distribue sa grâce inégalement et arbitrairement entre ses créatures ; que, telles, en vertu d'un décret divin, étaient, par avance, destinées à la vertu, c'est-à-dire au bonheur suprême, telles autres au vice, c'est-à-dire au plus grand des maux ; en un mot, il y avait une secte qui croyait à la prédestination. Grâce et prédestination sont, en effet, deux idées, deux principes dont l'un est la conséquence ou plutôt l'application, le mode d'action de l'autre. Ainsi est confirmé par le double témoignage de la Mischna, ce que Josèphe a dit de la croyance des Esséniens à la prédestination. Tandis que les Pharisiens disent

[1] Mathieu, III, 7 : Race de vipères, etc. ; VII, 11 : Si donc étant méchants comme vous l'êtes ; XII, 34 : Race de vipères, etc. ; XXI, 18 : Hypocrites... ; XXIII, 33 : Serpents, race de vipères...

[2] *Keritot*, 6 *b*.

[3] *Mischna Meguilla*, 25. Voir Tosafot et commentaire de R. Nissim.

[4] J. *Berakhot*, 9 *c* ; *Berakhot*, 34 *b* ; *Meg.*, 25.

[5] מטיל קנאה בין הבריאות.

[6] שעושה מדות הקב"ה רחמים ואינם אלא גזרות.

que la volonté de l'homme est libre dans le bien comme dans le mal et produit spontanément le vice ou la vertu, concourant ainsi, par un lien mystérieux et en vertu d'un décret primitif de la divinité, à l'accomplissement de la destinée réservée à chacun [1], les Esséniens disaient que la destinée décide d'une façon absolue, que *tout est dans la main de Dieu* [2], sans ajouter, comme le Pharisien R. Hanina, *excepté la crainte de Dieu* [3].

6. Pour ne pas donner de bornes à la puissance de Dieu, les Esséniens ont délibérément nié la liberté de l'homme, mais cette action souveraine de la Divinité, par une inconséquence à première vue incompréhensible, ils ont été amenés à la limiter, et de la façon la plus étroite, afin de concilier l'idée de Dieu avec l'existence du mal. Dans leur système, la contradiction est encore plus flagrante, car, si l'homme n'est pas libre, le mal fait par l'homme, non seulement Dieu le permet, mais il en serait lui-même l'auteur : difficulté que l'idée d'une grâce accordée aux uns et refusée aux autres laisse subsister tout entière, et qu'on s'efforcera de faire disparaître en faisant du mal la conséquence d'un péché originel viciant, par le fait d'une volonté libre à l'origine, la nature humaine tout entière, c'est-à-dire en substituant un mystère à un autre mystère. Cette difficulté, les Esséniens la suppriment d'un coup, mais en limitant prodigieusement la sphère où se meut l'activité divine : le mal, disent-ils, ne vient pas de Dieu. « La Divinité est cause de ce qui est bien, mais non de ce qui est mal [4]. »

Les Pharisiens, optimistes par principe, nient l'essence du mal, le mal, pour eux, étant quelque chose de purement relatif, la condition d'un plus grand bien. « Il faut, dit la Mischna, bénir Dieu pour le mal autant que pour le bien [5]. » Quant à l'explication donnée par les Esséniens, à la croyance qu'ils professent à cet égard et à la prière dont cette croyance est l'expression, les docteurs de la Mischna la condamnent sans phrase au nom de la tradition constante du judaïsme [6]. « Si quelqu'un dit... que dans le bien, ton nom soit rappelé... on lui ordonne de se taire. »

7. Si le mal n'a sa cause ni en Dieu, ni en l'homme dépourvu de toute liberté, cette cause se trouverait-elle dans l'ennemi de

[1] *Ant.*, XIII, v, 9 ; XVIII, i, 3.
[2] *Ibid.*, et XIII, *l. c.*
[3] *Berakhot* et *Meguilla*, *l. c.*
[4] Philon, *Quod omnis probus liber* : τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δε μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.
[5] *Berakhot*, Mischna finale.
[6] Isaïe, XLV, 7 ; Lamentations, III, 38, etc.

l'homme, toujours prêt à séduire pour accuser ensuite, l'être mystérieux et malfaisant dont il est si souvent question dans les écrits évangéliques? Les Esséniens ont-ils cru à la puissance du démon, ont-ils été dualistes à la façon de Zoroastre[1] et ont-ils devancé la Gnose? Rien, ni dans Philon ni dans Josèphe, ne donne lieu de le croire, et c'est à cause des doctrines judéo-chrétiennes, sans aucun doute, que les docteurs de la Mischna trouvent suspecte et condamnent la répétition de la formule : « Nous te rendons grâce. » Ce leur semblait être une double invocation adressée successivement à deux êtres divins.

8. Les docteurs de la Mischna exercent leur censure sur toutes les parties du culte. Or, le culte public ne comprend pas seulement des prières, mais aussi la lecture et l'interprétation de la Loi et des Prophètes, ainsi que l'attestent, à côté de la Mischna, les Evangiles, les écrits apostoliques, Josèphe et Philon. « Le septième jour, dit ce dernier, les Esséniens se réunissent dans des lieux consacrés, appelés synagogues... Après s'être assis, dans le plus grand ordre, d'après l'âge..., quelqu'un prend *les livres* et fait lecture; un autre, parmi les plus instruits, explique les passages qui ne sont pas clairs et, le plus souvent, on disserte sur eux au moyen de symboles[2], en appliquant une méthode *ancienne.* »

Si telle était le plus souvent, τὰ πλεῖστα, la méthode des Esséniens, il était une partie de la Loi que les Esséniens ne pouvaient interpréter que par l'allégorie, celle qui concerne les unions interdites. Le mariage étant, par essence, ou du moins en principe, chose condamnable, cause constante et certaine de trouble et de souillure, que pouvait signifier, à leurs yeux, une loi interdisant telle ou telle union?

C'est donc encore aux Esséniens que doit s'appliquer la suite de la Mischna : « Si quelqu'un interprète d'une façon allégorique la » loi qui interdit l'union entre parents, on lui impose silence[3]. »

JOSEPH LEHMANN.

(*A suivre.*)

[1] Philon, éd. Tauchnitz, t. IV, p. 300.

[2] L'auteur de la *Vie contemplative* prétend que les Esséniens ne connaissaient pas d'autre méthode d'interprétation.

[3] Il est intéressant de noter que le Zohar ne tient nul compte de la Mischna; tout le chapitre placé à la suite de la section אחרי מות et intitulé פרשתא דערירות est l'application de la méthode condamnée par la Mischna.

LA FÊTE DE HANOUCCA

(SUITE ET FIN [1])

V

HANOUCCA DANS LA DERNIÈRE ANNÉE DE TRAJAN.

Nous avons eu l'occasion, dans cette étude, d'exprimer à plusieurs reprises l'opinion que la fête de Hanoucca devait paraître fort suspecte aux Romains. Dans la suite, nous examinerons quelques textes qui parlent d'une persécution dirigée contre les Juifs à cause de Hanoucca. Malheureusement, ces textes sont obscurs et confus, et, pour les étudier attentivement, nous serons obligé de toucher à des questions qui, à vrai dire, sont étrangères à notre sujet, mais nous espérons que ces digressions ne seront pas inutiles.

Dans la littérature rabbinique, nous n'avons pas moins de quatre versions d'un événement historique qui a un rapport étroit avec Hanoucca. Ces versions se trouvent dans j. *Soucca*, 55 *b* (= A), dans *Midrasch rabba* sur les Lamentat., I, 16 (= B); *ibid.*, IV, 19 (= C), et *Esther rabba*, commencement, c. I, 2 (= D). Nous donnons le texte du Yerouschalmi et nous mettons en note les principales variantes.

בימי טרוגיונוס הרשע [2] נולד לו בן בתשעה באב והיו מתענין מתה בתו [3] בחנוכה והדליקו נרות [4] ושלחה אשתו [5] ואמרה לו יד שאתה

[1] Voyez plus haut, p. 24.

[2] B, C, D טרכינוס שחיק עצמות. B et C n'ont pas בימי.

[3] B, C, D נשתתק הולד בחנוכה; le Yerouschalmi mérite la préférence, attendu que, s'il s'agit d'un décès, la conduite des Juifs paraît plus insolente, et que, de plus, il semble y avoir quelque chose d'artificiel à ce que le même enfant donne lieu tantôt à la joie et tantôt au deuil.

[4] B, C, D ont cette importante addition : אמרו ישראל נדליק או לא נדליק אמרו נדליק וכל מה דבעי לימטר עלן ימטא. Les Juifs délibèrent s'ils allumeront ou non ; ils ont donc dû avoir jadis des difficultés au sujet de Hanoucca.

[5] B, C, D ont d'abord : אזלין ואמרין לישן ביש לאשתו של טרכינס.

מכבש את הברבריים בוא וכבוש את היהודים שמרדו בך[1] חשב מיתי לעשרה יומין ואתא לחמשה אתא ואשכחון עסוקין באורייתא[2] בפסוקא ישא עליך גוי מרחוק מקצה הארץ כו׳ אמר לון מה הויתין עסוקין אמרון ליה הכין וכן אמר לון ההוא גברא הוא דחשב[3] מיתי לעשרה יומין ואתא לחמשה והקיפן לגיונות והרגן.

Au temps de l'impie Troguionus, un enfant lui naquit le 9 ab, alors que les Juifs jeûnaient. A Hanoucca sa fille mourut, les Juifs allumèrent les lampes. Sa femme lui manda : Au lieu de réprimer les Barbares, viens réprimer les Juifs, qui se sont révoltés contre toi. Il pensait arriver en dix jours ; en cinq jours il était déjà là. Il trouva les Juifs occupés à étudier la Loi, en particulier le verset : Il suscitera contre toi un peuple éloigné... (Deutér., XXVIII). Je pensais, leur dit-il, mettre dix jours à venir, et je n'en ai mis que cinq ! Il les entoura de ses légions et les massacra.

La fin de l'histoire se trouve aussi dans *Soucca*, 51 *b* (= E) sous une forme qui se rapproche de celle de B, C, D[4]. L'histoire est reproduite avec de sensibles divergences par des auteurs célèbres du moyen âge, par R. Guerschom מאור הגולה, par R. Nathan de Rome et par R. Salomon b. Isaac[5]. D'après cette version (= F), la fille d'un « roi[6] » fut tuée par des meurtriers inconnus, son cadavre demeura longtemps dans la rue[7] et le meurtre fut imputé au judaïsme tout entier. « Le roi » voulait faire mourir tous les Juifs, quand deux frères se présentèrent comme étant les meurtriers, subirent le martyre et sauvèrent ainsi les Juifs. Ces frères s'appelaient Schemaya et Ahia, ou Pappos et Julianos. Cette version semble avoir pour origine une tradition très ancienne, ou un midrasch perdu pour nous, et offre tous les caractères d'un document historique. Une septième version (= G) dit que, lors d'une persécution, ces frères se refusèrent à violer la moindre prescription religieuse et subirent le martyre[8].

[1] B, C, D ont d'abord : סליק לאילפא, donc un voyage en mer.

[2] Dans B, C, D le mot אורייתא manque; ce mot indique probablement qu'il s'agissait de la lecture de la Tora.

[3] B, C, D דחשיבית, à la première personne.

[4] Là aussi il est question de bateaux (ספינתא) qui sont favorisés d'un bon vent (זיקא; dans B, C, D רוחא.

[5] Kohut, *Aruch completum*, III, 238, *s. v.* הרג, a réuni les assertions de ces auteurs.

[6] R. Guerschom dans *Baba Batra*, 10 *b*, et Raschi dans *Taanit*, 18 *b*, ont מלך; *Aruch*, *s. v.* הרג, et Raschi dans *Pesahim*, 50 *a*, ont קיסר.

[7] Ce trait ne se trouve que chez R. Guerschom.

[8] Ce détail est rapporté par R. Nissim au nom d'un Midrasch (הגדה), et se trouve dans *En Yacob* sur *Pesahim*, 50 *a*; il s'agit de j. *Schebiit*, 35 *a*, et de j. *Sanhedrin*, 21 *b*.

Afin de dégager le grain de vérité historique qui se trouve dans ce récit de l'Agada, nous nous arrêterons surtout à deux points, qui pourront nous aider à pénétrer le mystère. D'après A, B, C, D, le chef qui persécute les Juifs réside parmi les Barbares, les combat, et soudain apparaît en Judée. Le voyage du pays barbare jusqu'en Judée se fait très rapidement, il ne dure que cinq jours et a lieu sur un navire. La lutte des Juifs contre les Romains n'offre qu'un épisode qui corresponde à ces données. En 116, vers la fin du règne de Trajan, les Juifs s'étaient révoltés à Chypre, à Cyrène et en Egypte. L'empereur envoya contre les rebelles le général Marcius Turbo, qui, comme le dit expressément Eusèbe [1], disposait d'une force assez considérable sur terre et sur mer. Une guerre contre une île et des peuples du littoral ne pouvait se mener sans flotte. Aussi, d'après certains historiens [2], Marcius Turbo porta-t-il le théâtre de la guerre en Palestine, où s'était réfugié le chef de la révolte, *Lucuas*. Là, Lucuas fut complètement battu. Le général romain qui vint par bateau du pays des Barbares jusqu'en Palestine serait donc Marcius Turbo, en grec Μάρκιος Τουρβών. Il accourut à la nouvelle que la Judée s'était soulevée, elle aussi, et que Lucuas s'y trouvait.

En ce qui concerne le nom du gouverneur romain sous lequel cet événement se produisit, nous croyons reconnaître dans טרכינס une altération de מרכיוס = Μάρκιος (Τουρβών) [3]. Qu'il ne s'agit pas de l'empereur Trajan, cela résulte, en dehors même de l'orthographe du nom, de cette circonstance que Trajan n'avait pas d'enfants. Du reste, le Midrasch ne se permettrait pas la fantaisie de faire habiter la Palestine par la femme de Trajan. Un trait conservé dans les récits A, B, C confirme notre opinion que le général mentionné dans les sources rabbiniques est identique avec Marcius Turbo. On dit, dans ces sources, que le sang des

[1] *Hist. Eccl.*, IV, 2 : ἐφ' οὓς ὁ αὐτοκράτωρ ἔπεμψε Μάρκιον Τουρβῶνα σὺν δυνάμει πεζῇ τε καὶ ναυτικῇ, ἔτι δὲ καὶ ἱππικῇ. Gregorovius, *Der Kaiser Hadrian* (Stuttgart, 1884), traite, p. 24-29, de la guerre juive sous Trajan sans mentionner Marcius Turbo.

[2] Voir Aboulpharadj cité par Münter, *Der jüdische Krieg*, p. 18. Des historiens postérieurs ne mentionnent pas ce trait, bien qu'Aboulpharadj puisse le tenir de bonne source.

[3] D'ordinaire, on regarde טרכינוס comme une corruption de *Trajan*. Mais, en fait, Trajan s'écrit טרגינוס (voir mon observation dans le *Magazin für die Wiss. des Judenthums*, XX, 105, et Bacher, *Revue*, XXVIII, 83), et on ne trouve nulle part un כ pour un *i*, tandis qu'on a très bien pu mettre מרגיוס pour מרכיוס, car en latin le *c* se prononçait tantôt *k*, tantôt *g* (voir ma remarque, *Revue*, XXV, 19).

massacrés coula jusqu'à Chypre [1] ; cela signifie certainement que la guerre et les massacres s'étendirent jusqu'à Chypre. A notre avis, c'est là la seule allusion du Midrasch à la révolte des Juifs de Chypre. Or, la guerre de Chypre peut avoir été conduite par Marcius Turbo, telle est, au moins, l'opinion de Graetz; par conséquent, c'est de lui que parlerait le Midrasch. Pour la même raison, on peut attribuer à Marcius Turbo la destruction de la magnifique basilique d'Alexandrie [2].

Lors de l'arrivée de Turbo en Palestine, comme le relatent unanimement A, B, C, D, on lisait le chap. XXVIII du Deutéronome dans les synagogues [3]. En Palestine, il n'y avait pas à proprement parler de révolte, mais une certaine agitation, car les Juifs ne pouvaient ignorer la lutte implacable soutenue contre les Romains par leurs frères d'Egypte, de Cyrène et de Chypre [4]. Quand donc on célébra Hanoucca, on le fit probablement d'une façon plus bruyante que d'habitude, à cause de la situation critique où se trouvaient alors les Romains, d'autant plus que le révolutionnaire Lucuas arriva sans doute en Palestine vers Hanoucca. Dans le cycle triennal, on lisait Deutér., XXVIII, environ quatre semaines après Hanoucca [5]. A ce moment, la résistance des Juifs était déjà brisée, puisque le général put châtier les rebelles [6]. Admettons que la campagne de la Judée ait duré deux semaines — il n'est guère probable qu'elle ait duré plus longtemps, à cause de la faible résistance des Juifs ; — ajoutons

[1] A, והלך הדם בים עד קיפרוס ; dans C, לקיפרוס הנהר, où le mot נהר est une glose maladroite ; voir Derenbourg, *l. c.*, p. 411, note 1. Dans D, ce détail manque. Dans B, ce trait est rapporté au sujet d'Adrien. Graetz, *Geschichte*, IV³, 117, rapporte ces paroles à Turbo, sans se préoccuper du nom.

[2] Graetz, *l. c.*, attribue, en effet, à Turbo la destruction de la basilique. Comme on sait, E a la leçon défectueuse וכולהון קטלינהו אלכסנדרוס מוקדון, erreur qu'Abravanel a déjà remarquée dans sa préface au livre des Rois. Elia Wilna remplace simplement אלכסנדרוס par טרכינוס ; Graetz, IV³, 427, note 1, lit וכולהו אלכסנדרוס מוקדון [טרכינוס ומי בנאה] קטלינון. M. Derenbourg, *l. c.*, 410, note 2, tient cette correction pour très heureuse. Or, elle ne l'est pas, car קטלינון a pour complément des hommes, et בנאה la basilique. On n'a pas encore observé que E diffère essentiellement de A, B, C, en ce que cette version raconte le massacre des Juifs d'Alexandrie.

[3] Les mots ואשכחון עסיקין באורייתא ne peuvent désigner que la lecture ordinaire du sabbat, attendu qu'il s'agit de la lecture faite par la communauté.

[4] Les historiens sont d'accord pour reconnaître qu'à la fin du règne de Trajan, il n'y eut pas, à vrai dire, de guerre en Palestine.

[5] En suivant le cycle triennal, on achevait la Tora en adar; par conséquent, d'après les indications que m'a fournies M. A. Büchler, de Vienne, on a dû lire Deut., XXVIII, à peu près quatre semaines après Hanoucca.

[6] והקיפן ליגיונות והרגן. Turbo avait, au moins, deux légions d'élite sous son commandement; voir Münter, *l. c.*, p. 18.

les cinq jours que le chef de l'expédition mit à venir de Chypre en Palestine, comme aussi les dix jours qui, d'après les sources rabbiniques, furent nécessaires pour informer Turbo de la soi-disant révolte de la Palestine, nous aurons ainsi, depuis Hanoucca jusqu'à ce sabbat, précisément un intervalle de quatre semaines.

Il résulte de ce qui précède qu'on n'osait pas célébrer solennellement la fête de Hanoucca sous la domination romaine, mais qu'on la célébrait dans tout son antique éclat dès qu'on ne craignait plus les Romains. Or, cette fête dut révéler aux Romains les sentiments que les Juifs palestiniens nourrissaient à leur égard, et c'est ainsi probablement qu'ils connurent la présence de Lucuas en Judée. La révolte une fois réprimée, on viola les femmes juives, ainsi que l'attestent tous nos documents [1]. Cette abomination, qui apparaît là pour la première fois dans l'histoire juive, ne peut pas s'expliquer par la situation générale. Sans doute que Turbo, par cette persécution spéciale, voulut se venger d'une offense personnelle [2]. Sauvés par une espèce de miracle, ainsi qu'on le verra plus loin, des cruautés de Turbo [3], les Juifs résolurent d'associer les femmes, dont l'honneur avait couru de si graves dangers, à la joyeuse commémoration de leur délivrance. Ils rattachèrent la célébration de ces souvenirs à Hanoucca, qui était déjà une fête de réjouissance et qui avait, d'ailleurs, joué un rôle dans la persécution de Turbo.

Voilà comment, sur la foi des renseignements confus fournis par les sources juives, nous nous figurons la suite de ces événements. Faute de sources plus abondantes, force nous a été de combler souvent les lacunes par des hypothèses ; nous espérons que ces hypothèses se trouveront confirmées par les découvertes ultérieures qu'on pourra faire.

[1] אמר לנשיהן נשמעות אתן לגירגונותי.

[2] Nous ne savons rien de la famille de Turbo, de sorte que nous ignorons ce qu'il faut penser de la naissance de son enfant et du meurtre de sa fille dont parlent les documents juifs. Ces documents prouvent, du moins, que Turbo en voulait aux Juifs d'un affront personnel.

[3] Les violences ordonnées par Lusius Quietus, dont il a été question dans le chapitre précédent, n'étaient que la suite de la persécution commencée par Turbo, et les Juifs furent affranchis des deux oppresseurs à la fois.

VI

HANOUCCA DANS LA PREMIÈRE ANNÉE DU RÈGNE D'ADRIEN.

La littérature rabbinique parle à plusieurs reprises d'un jour de deuil et de jeûne institué à Hanoucca à Lydda, ville du sud de la Palestine. Voici dans quels termes il en est question dans la *Tosefta Taanit*, II, 5, p. 217, éd. Zuckermandel : מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, על ר' אליעזר וסיפר על ר' יהושע ורחץ. אמר להן ר' יהושע צאו והתענו על מה שהתעניתם. « Il arriva une fois qu'on institua un jour de jeûne pendant Hanoucca, à Lydda ; R. Eliézer se fit couper les cheveux et R. Josua prit un bain. Ce dernier dit : allez et jeûnez, parce que vous avez jeûné ! »

Dans j. *Taan.*, 66 *a*, et j. *Meguilla*, 70 *d*, cet événement est présenté par R. Yohanan sous forme de mischna : אמרי ר' יוחנן אמש הייתי[1] שונה מעשה שגזרו תענית בחנוכה בלוד ואמרו עליו על ר' אליעזר שסיפר ועל ר' יהושע שרחץ אמר ר' יהושע צאו והתענו על מה שהתעניתם. Dans *Rosch Haschana*, 18 *b*, il y a : מתיב רב כהנא : מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר' אליעזר ורחץ ור' יהושע וסיפר ואמרו[2] להם צאו והתענו על מה שהתעניתם.

Dans ces quatre passages, on examine la question de savoir si « le rouleau des jeûnes » a encore de l'autorité ou non (בטלה מגילת תענית), c'est-à-dire si les fêtes commémoratives instituées du temps du second temple doivent encore être célébrées après la disparition de l'État juif. On estima, en général, que, quand tout Israël était en danger, on pouvait établir des jeûnes lors de ces jours de fête[3]. Si donc on ordonna un jeûne général pendant Hanoucca, c'est que le péril était très grave. Or, un péril de ce genre menaça les Juifs peu avant la mort du patriarche Rabban Gamliel[4]. Celui-ci mourut très probablement la première année du règne d'Adrien, donc en 117 ou 118[5]. Cette

[1] Dans j. *Meguilla*, יושב ושונה.

[2] Ainsi, les deux Tannaïm R. Eliézer et R. Josué étaient hostiles au jeûne.

[3] Dans la Tosefta, le passage qui précède immédiatement est ainsi conçu : תענית צבור לא היו מפסיקין לימים טובים הכתובין במגילת תענית. Dans le Babli on dit : אין שלום צום, « quand la paix a disparu, on peut jeûner ». Ces deux textes sont anonymes, ils ont donc force de loi.

[4] Dans la Tosefta, tout de suite après : כל זמן שהיה רבן גמליאל קיים היתה הלכה נוהגת כדבריו לאחר פטירתו... ביקש ר' יהושע לבטל את דבריו. Même passage dans *Eroubin*, 41 *a*, avec une légère variante.

[5] Graetz, *Geschichte*, IV³, 131.

année-là, la révolte des Juifs n'était pas encore réprimée et Marcius Turbo était encore aux prises avec eux[1]. Ce dut être un temps de misères et de persécutions générales, car on prescrivit un jeûne général, qui ne cessa même pas avec Hanoucca[2].

Trouvons-nous dans nos sources rabbiniques quelques informations détaillées sur les événements et les souffrances de cette année agitée ? Nous croyons que oui, car il nous reste d'abondants matériaux historiques, qu'il suffit de réunir pour avoir quelques renseignements.

Déjà l'indication donnée par ces sources que le fait se passa à Lydda nous aide à élucider cette question. Dans les dernières années de R. Gamliel, c'est Lydda, et non pas Yabné, qui semble avoir été le siège du Sanhédrin[3]. On avait apparemment choisi Lydda pour assurer au Sanhédrin une plus grande indépendance ; Yabné, ville à moitié païenne, se trouvait, en effet, dans le rayon militaire des Romains, et l'on y était surveillé de près par l'autorité soupçonneuse[4] ; il parut donc préférable de faire de la ville exclusivement juive de Lydda le centre du judaïsme. Du reste, R. Gamliel, qui était très autoritaire, ne dut pas hésiter à exécuter ce qu'il considérait comme une nécessité supérieure. Ajoutez que Lydda semble avoir été, à la fin du patriarcat de Gamliel, le lieu d'où partit le signal de la résistance. Si les indices ne sont pas trompeurs, il a dû se livrer autour de Lydda, pendant la guerre de Quietus, un combat qui finit par la défaite des Juifs et termina la révolte. Les textes rabbiniques ne cessent d'exalter le martyre et la gloire des « victimes de Lydda[5] ». Le nombre des morts dut être considérable, si le soulèvement prit fin avec cette bataille[6]. Parmi les héros anonymes qui périrent pour leur foi et leur patrie, on nomme particulièrement deux frères, qui, dans les sources palestiniennes, s'appellent Pappus et Julianus, et dans les textes babyloniens Schemaya et Ahia[7]. On ne dit nulle part que

[1] C'est là le פולמוס של קיטוס ; voir Graetz, IV³, note 14.

[2] C'est pourquoi la Tosefta dit : לא היו מפסיקים ; cf. Raschi sur *Taanit*, 15 *b* : ואם ההחילו אין מפסיקין.

[3] Cela ressort de la comparaison de Tos. *Taanit*, II, 5, avec *Eroub.*, 41 *a*, et M. *Taanit*, II, 16. Que Lydda fut la résidence de R. Gamliel, nous le savons par Tos. *Pesah.*, X, 12, מעשה ברבן גמליאל וזקנים... בלוד ; Tosefta *Mikvaot*, VII, 10, ונמנו עליו חמשה זקנים בלוד ; *ib.*, VII, 11. Après la réduction de la révolte de Bar Kokhba, nous trouvons souvent le Sanhédrin à Lydda (בית נתזה בלוד) ; voir Graetz, IV³, 430.

[4] Voir *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XIX, 243, et XX, 120.

[5] *Pesahim*, 50 *a* ; *Baba Batra*, 10 *b* ; *Kohélét rabba*, IX, 10 : הרוגי לוד אין לפנים מנוחיצתן ברוך שהעביר חרפתן של לוליאנוס ופפוס.

[6] Cf. l'expression de הרוגי ביתר, qui revient si souvent dans le Talmud.

[7] Ces deux couples sont identiques (comme déjà Raschi l'a reconnu), et ces noms

ces deux frères, qui étaient Alexandrins [1], furent à la tête des révoltés ni qu'ils se battirent contre les Romains. Et cependant, il semble que toute la nation se soit identifiée avec eux [2]. Les documents s'accordent à dire qu'on institua, à cause de leur délivrance, une fête spéciale, qui fut abolie après leur supplice. Cette circonstance, que tantôt l'on parle de leur délivrance et tantôt de leur supplice, rend cette histoire confuse. Cette confusion n'est pas encore éclaircie, aussi nous permettons-nous une autre digression pour expliquer le jeûne qu'on observa pendant le Hanoucca de cette année-là.

Dans cinq endroits du Talmud et du Midrasch, on raconte que Pappus et Julianus furent condamnés à mort par un capitaine romain, mais échappèrent au supplice par une sorte de miracle. L'orthographe du nom de ce capitaine varie, mais l'incertitude même de cette orthographe semble prouver qu'il s'agit de *Marcius Turbo* [3]. Ce qui est encore plus certain, c'est que l'ordre d'incarcération [4] émana d'un gouverneur, et non de l'empereur [5]. Le théâtre de l'événement est Laodicée en Syrie. La délivrance soudaine et imprévue eut lieu à la suite de l'arrivée de deux fonction-

doubles proviennent de la coutume où l'on était d'avoir un nom grec à côté du nom hébreu. Cf. Joël, *Blicke in die Religionsgeschichte*, Breslau, 1880, I, 18; Graetz, IV [3], 415, nie à tort cette identité.

[1] *Sifra* sur Lévitique, XVI, 19, p. 111 *d*, éd. Weiss : ושברתי את גאון עוזכם אלו הגיאים שהם גאונם של ישראל כגון פפוס (בן יהודה) ולוליינוס אלכסנדרי וחבירו. Le nom de Pappos se retrouve surtout à Alexandrie; cf. Pape-Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, *s. v.* Le mot חבירו indique aussi qu'à Lydda il y eut beaucoup de martyrs.

[2] Graetz, IV[3], 415.

[3] *Sifra*, אמור, § 8, p. 99 *d*, de l'éd. Weiss, מריינוס (le seul passage où le nom est écrit avec מ), lire מרכיוס; dans la glose de *Meguillat Taan.*, c. 12, dans *Taan.*, 18 *b*, טרכינוס; *Semahot*, VIII, vers la fin, טרגיאנוס; *Kohél. rabba*, III, 17, טרכינוס. Sans doute, il est difficile de déclarer corrompues toutes ces leçons, mais il le faut, puisqu'il ne peut pas s'agir de Trajan. Il est aussi possible que טרכינס ait été formé des deux noms de Trajan et Marcius, comme פולמוס של אסוירוס est né de Varus et Sabinus. Voir Salzer, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, IV, 143.

[4] כשתפס et כשבקש להרוג; *Semahot* et *Kohél. rabba* ont כשהרג, ce qui est faux.

[5] Dans *Taanit*, 18 *b*, on dit expressément que le persécuteur a moins de droit qu'un « roi », attendu qu'il n'est qu'un simple particulier (הדיוט); les autres textes ont à tort מלך רשע. Il ne faut pas oublier cependant que dans le Midrasch, on appelle « rois » des gouverneurs et des généraux. Une preuve topique que טרכינס n'est pas l'empereur, mais le général, c'est le passage du *Midr. rabba* sur Lamentations, III, 5 : ראש זה אספסיאנוס ותלאה זה טרכינוס; *ibid.*, III, 9 : דוב אורב זה אספסינוס ארי במסתרים זה טרכינוס. En ces deux endroits, il y a d'abord זה נבוכדנצר זה נבוזראדן, c'est-à-dire le prince avec son général; donc ici Hadrien avec Turbo (au lieu de Hadrien, il y a Vespasien, comme cela arrive souvent).

naires de Rome[1], qui firent exécuter rapidement le gouverneur, c'est-à-dire, d'après nous, Turbo.

Grâce à l'intervention de Rome, la situation se transforma subitement. Cette intervention heureuse était certainement due à un changement de règne. L'ambitieux et belliqueux Trajan eut pour successeur le pacifique Adrien. Comme celui-ci voulait éviter toute guerre inutile, il ne permit pas qu'on poussât la fureur des Juifs jusqu'au paroxysme, et il enraya la cruauté de ses lieutenants. Les deux frères, qui étaient Alexandrins, furent probablement rendus à la liberté. Cet heureux dénouement se produisit le 12 adar, qu'on appela Jour de Trajan[2], parce qu'on était persuadé qu'un pareil jour n'avait pu luire qu'après la mort de Trajan, puis on en fit une fête.

Comme on sait, l'indulgence et la douceur qu'Adrien témoigna aux Juifs n'atteignirent pas le but espéré. Les Juifs, sur une promesse d'Adrien, voulurent reconstuire le Temple, et ce furent de nouveau Pappus et Julianus qui se distinguèrent dans cette entreprise[3]. La promesse ne fut pas tenue — nous n'avons pas à rechercher pour quelles raisons —, et les Juifs se soulevèrent; Quietus réprima le soulèvement (פולמוס של קיטוס). La révolte semble avoir eu son point de départ à Lydda, où le Sanhédrin se trouvait alors. Lydda fut prise et de nombreux rebelles exécutés (הרוגי לוד). Lusius Quietus, qui déjà en Mésopotamie s'était distingué par sa cruauté, agit en Judée avec une impitoyable rigueur. Les Juifs eurent beaucoup à souffrir, et le Sanhédrin de Lydda prescrivit deuil sur deuil. Vers le même temps, la fille[4] du gouverneur fut assassinée par des meurtriers inconnus. Peut-être un Juif fanatique voulut-il se venger ainsi du bourreau de son peuple, peut-être aussi les Juifs n'eurent-ils aucune part à ce meurtre : toujours est-il qu'on accusa les Juifs. Tout Israël était en danger, il fallait s'attendre au pire de la part du général. Le Sanhédrin ordonna alors un jeûne continu qui ne devait même pas cesser le Hanoucca.

R. Gamliel mourut, ce semble, avant la fin du jeûne. Josué ben

[1] Ces fonctionnaires sont appelés דיופלין ou דופלי = διπλοῖ = *duumviri*. Voir mon étude *Zur griechischen u. lateinischen Lexicographie*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, II, 505. Graetz, IV³, 413, note 2, met pour דיפלי διπλῆ = δίπλωμα, alors qu'il s'agit de personnes : יד שבאו עליו דיופלי מרומי.

[2] D'après notre explication, cette dénomination offre un sens ; d'après celle de Graetz, IV³, 126, on ne voit pas comment un événement qui s'est passé sous Adrien ait pu s'appeler « jour de Trajan ».

[3] *Genèse rabba*, c. 64, 10.

[4] Ci-dessus, version F; les documents ne donnent pas de nom, ils disent מלך, mot qui, comme on l'a vu, désigne souvent, dans le Midrasch, le gouverneur.

Hanania, qui, du temps du patriarche, avait dû bon gré mal gré se soumettre à ses ordres, s'éleva aussitôt contre le jeûne établi par R. Gamliel. Lui, son collègue Eliézer ben Hyrkanos et d'autres encore, en guise de protestation, prirent un bain et se firent couper les cheveux. Sur la proposition de Yohanan ben Nouri, ils furent blâmés par le Sanhédrin, et les prescriptions de R. Gamliel furent ratifiées à nouveau.

Josué b. Hanania était ami de la paix et désapprouvait le soulèvement. Mais il se produisit à l'encontre de sa volonté. Le temps n'était pas encore venu où son autorité et son influence devaient être assez grandes pour empêcher le mouvement. La révolte eut des conséquences funestes pour les Juifs, et on ne pouvait point compter sur des mesures plus douces de la part du gouverneur exaspéré. C'est alors que Pappus et Julianus résolurent de se sacrifier à l'intérêt public. Ils se dénoncèrent eux-mêmes comme les assassins de la jeune fille. On les crut immédiatement, car depuis longtemps les Romains leur avaient imputé à crime leur fidélité à la Loi [1]. Le jour même où, l'année précédente, ils avaient obtenu leur liberté, ils furent mis à mort [2]; ainsi disparut le « jour de Trajan ».

Voilà comment nous pensons devoir comprendre les textes qui mentionnent à la fois la délivrance et le supplice de ces deux frères [3]. Quietus tomba plus tard en disgrâce, Adrien le rappela et le fit mourir à Rome. Le peuple juif vit dans sa fin tragique l'expiation de ses cruautés, surtout du supplice infligé par lui aux deux frères. D'après la légende, Pappus et Julianus auraient même survécu à la chute de leur ennemi (*Semahot*, VIII).

La dernière année du patriarcat de R. Gamliel marque la phase suprême de l'histoire de Hanoucca. Il ne s'agissait de rien moins que de savoir si l'on allait supprimer ou maintenir cette fête. Si l'opinion avait prévalu qu'à une époque de souffrances les fêtes commémoratives établies du temps du second Temple n'étaient plus à leur place (בטלה מגילת תענית), et si, conformément à l'avis de R. Gamliel, on avait appliqué ce principe à Hanoucca, il ne resterait plus que de rares vestiges d'une des plus belles fêtes commémoratives du judaïsme. Qui sait même si, dans ce cas, les indications sommaires que nous trouvons dans le Talmud sur la lutte des Asmonéens nous eussent été conservées ?

[1] Plus haut, version G.

[2] *Taanit*, 18 *b*, j. *Taanit*, 66 *b*. Le supplice eut lieu à Lydda et la délivrance une année auparavant à Laodicée; les sources peuvent ainsi se concilier.

[3] Graetz, IV³, 414, se voit forcé d'admettre deux versions, de même M. Derenbourg, *l. c.*, p. 407, ne peut pas mettre d'accord les différents textes.

Nous arrêtons notre étude à cette dernière crise de l'histoire de Hanoucca. Nous tenons seulement à ajouter quelques observations sur les sources mêmes où nous avons puisé nos informations.

VII

LE LIVRE DES ASMONÉENS.

Dans le cours de cette étude, nous avons rapporté une foule de détails tirés des textes rabbiniques sur l'histoire de Hanoucca, sur son caractère et sur les Asmonéens; ces faits, disséminés dans de nombreux ouvrages, paraissent s'être trouvés réunis dans un ouvrage unique. Point n'est besoin de dire que le Talmud n'a aucunement utilisé des sources grecques, qu'il n'a rien puisé dans les livres grecs des Macchabées ni dans Flavius Josèphe. Il paraît certain qu'il s'est servi d'un document écrit en *hébreu*. Et, de fait, une tradition digne de foi affirme l'existence d'un livre des Asmonéens [1]. On attribue la rédaction de ce *Rouleau des Asmonéens* « aux plus anciens des écoles de Schammaï et de Hillel [2] », qui, probablement, fleurirent peu après la mort d'Hérode [3]. Les termes du texte nous induisent à penser que ce Rouleau des Asmonéens était écrit en hébreu, car les mots de ועד עכשיו לא עלה

[1] *Halakhot Guedolot*, éd. Vienne, 1810, fol. 104 *c* : זקני בית שמאי וזקני בית הלל הם כתבו מגלת בית חשמונאי ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים והם כתבו בעלות חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרו. Dans l'éd. Hildesheimer (Berlin, 1891), p. 615, ce passage est fortement corrompu. Graetz, III³, 690, met les mots de ועד עכשיו לא עלה לדורות entre parenthèses, ce qui n'est pas justifié.

[2] Voir dans Frankel, מבוא המשנה, p. 53, les passages où sont mentionnés les זקני ב"ש וזקני ב"ה. Comme on sait, le Talmud demande au sujet de Hanoucca : והיכן צונו « Où trouve-t-on l'ordre de l'observer ? », et il répond : מלא תסור (Deutér., XVII, 11); voir *Sabb.*, 23 *a*, au nom de R. Avya; *Soucca*, 46 *a*, anonyme. Or, le même sujet est traité dans la *Pesikta rabbati*, c. 3, p. 7 *b* (cf. *Tanhouma*, II, נשא, sur ביום השמיני), où Hanoucca s'appelle מצות זקינים, ce qui veut dire certainement 'זקני בית שמאי וכו, nouvelle preuve que les lumières de Hanoucca ne datent que de cette époque.

[3] Graetz, III³, 690, pour appuyer une hypothèse qu'il a émise, fait vivre ces « anciens » vers 70 ap. J.-C. Une question qui dépend de cette hypothèse est de savoir quand a vécu Eléazar b. Hizkiyya b. Garon (cette généalogie se trouve à la fin de *Meguillat Taanit*, ce qui a échappé à Graetz); mais déjà le fait qu'il passe pour l'interprète du livre d'Ezéchiel (*Menah.*, 45 *a*) établit qu'il ne survécut pas à ces années agitées.

לדורות signifient évidemment qu'on ne reçut pas le livre dans le Canon[1]. Il n'a donc pu être écrit en araméen, attendu qu'il n'existe aucun livre exclusivement araméen dans le Canon[2]. Ce livre, comme nous l'apprend Saadia[3], était divisé en versets, muni de ponctuation et écrit selon la manière des rouleaux de la Tora ; il était donc destiné à la lecture publique. Or, il n'est pas admissible que ces lectures eussent lieu en langue araméenne. Sans doute, au moyen âge et dans les temps modernes, on lisait dans les synagogues, en Orient, un rouleau écrit en araméen et intitulé *Meguillat Antiochus*[4] ; mais cette Meguilla n'est pas la même que celle des Asmonéens, elle paraît être née quand l'autre était déjà perdue et qu'on voulut remplacer le véritable Rouleau des Asmonéens.

Les raisons suivantes nous font voir dans le Rouleau des Asmonéens et celui d'Antiochus deux ouvrages différents : 1° Les Rouleaux existants portent toujours le nom d'Antiochus, jamais celui des Asmonéens, tandis que le rouleau mentionné par Saadia et les Halakhot Guedolot[5] s'appelle Rouleau des Asmonéens ; 2° le Rouleau des Asmonéens semble n'avoir pas raconté seulement l'histoire des Macchabées depuis leur avènement au pouvoir jusqu'à l'institution de Hanoucca, mais l'histoire entière des princes asmonéens; en effet, l'expression de בית חשמונאי n'a de sens que si l'on entend par là toute la dynastie; כתאב בני חשמונאי, dans Saadia, a le même sens ; 3° le Rouleau d'Antiochus connaît déjà le nom de « Makabi », qui ne paraît nulle part ailleurs dans l'ancienne littérature juive ; cela prouve l'origine récente du livre ; 4° Juda, Siméon, Yohanan, Jonathan et Eléazar sont, d'après Saadia[6] (donc, d'après le Rouleau des Asmonéens), les fils d'*As-*

[1] Voir Gaster, *The Scroll of the Hasmoneans*, p. 5.

[2] Raschi dans *Taanit*, 15 *a*, remarque : והיינו דקתני כל הכתוב במגלת תענית כאילו היה מקרא ; certainement le mot הכתוב est mal compris.

[3] ספר הגלוי, éd. Harkavy, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 163 et 181.

[4] Voir, pour ce Rouleau d'Antiochus, Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, VI, p. VIII; Schürer, *l. c.*, I, 123 ; Gaster, *l. c.*, p. 7 ; sur la langue, voir Dalmann, *Grammatik des jüdisch-palæstinischen Aramäisch*, Leipzig, 1894, p. 6.

[5] Graetz, III³, 691, a presque prouvé que le passage des Halakhot Guedolot est tiré de *Sabb.*, 13 *b*.

[6] Dans *Massékhet Sopherim*, éd. Muller, p. 287, il y a, d'après un manuscrit, בימי יוחנן הכהן הגדול והשמונאי ובניו. Là-dessus M. Gaster, *l. c.*, p. 7, remarque : Johanan the high-priest is the man who, according to the scroll [of Antiochus], kills Nicanor, and is a person totally different from Matithya, who is here designated as « the Hasmonean ». D'après cela, il faudrait distinguer Yohanan, Matityahou et Asmonaï (והשמונאי avec *vav*). Toutefois, dans ce manuscrit, les mots de מתתיהו בן semblent être tombés ; il faut donc lire : בימי מתתיהו בן יוחנן הכהן הגדול והשמונאי ובניו. Il faut lire de même dans le morceau liturgique de על הנסים qui, comme l'observe M. Gaster, est incompréhensible dans sa teneur actuelle. Cf.

monaï, tandis que, d'après le livre d'Antiochus, ils sont les fils de *Matityahou*[1]. Et, certes, on ne peut pas admettre qu'Asmonaï et Matityahou soient un seul et même personnage. Les textes appellent le premier héros de la résistance tantôt Matityahou et tantôt Asmonaï, mais ils ne parlent jamais d'eux que comme de deux personnages différents[2].

Nous croyons donc que, dans la littérature juive, il y a eu deux récits distincts concernant l'événement rappelé par Hanoucca ; le premier était le livre authentique des Asmonéens[3], écrit en hébreu et rédigé par les anciens de l'école de Schammaï et de Hillel. Ce livre avait donc un caractère officiel, et s'il n'entra pas dans le Canon, cela est dû aux troubles de cette époque. Il a dû être nommé dans le Talmud, mais nous ne le connaissons que par des citations de Saadia, qui l'eut probablement sous les yeux. L'auteur du ספר מעשיות[4] le cite sous le titre de מגלת חשמונאי. En Europe, on semble avoir ignoré cet ouvrage. Ce Rouleau des Asmonéens embrassait probablement toute l'histoire de la maison asmonéenne[5] jusqu'à Hérode ; c'était donc l'histoire officielle des événements écoulés de 170 à 30, c'est-à-dire jusqu'aux écoles de Schammaï et de Hillel, d'où ce livre sortit. Il fut composé en Palestine et, con-

Meguilla, 11 *a* : והשמונאי ובניו ומתתיהו כ"ג, et *Dikdoukè Sopherim*, *ad. l.*, d'après un Yalkout ms. : ומתתיהו בן יוחנן כה"ג. Le Midrasch, dans Raschi sur Deut., XXXIII, 11, confirme l'exactitude de cette version : ראה שעתידין חשמונאי ובניו להלחם עם היונים והתפלל עליהם לפי שהיו מועטים וב' בני חשמונאי ואלעזר כנגד כמה רבבות. Il s'agit sans doute de Juda, Siméon et Eléazar ; on nomme particulièrement Eléazar à cause de sa mort prématurée (cf. I Macch., VI, 43-46 ; *Megvillat Antioch.*, versets 63-64, éd. Gaster). Eléazar était, d'ailleurs, fiancé à la belle Hanna (כנס אלעזר חנה בת סגנים וחורים, dans le premier morceau du יוצר לשבת שני של חנוכה et dans le מדרש לחנוכה, *Bet ha-Midrasch*, VI, 2, ונשאת לבן חשמונאי ואלעזר היה שמו). D'après יוצר לשבת ראשון, le fiancé était Juda ; les familles d'Asmonaï et de Matityahou étaient donc alliées. Or, si les cinq héros Macchabées étaient les fils d'Asmonaï, Josèphe a raison de les appeler οἱ Ἀσαμωναίου παῖδες (*Vita*, 1, *Ant.*, XX, 8, 11 ; XX, 10), comme il a raison de dire que Ἀσαμωναῖος était leur aïeul (*Ant.*, XII, 6, 1 ; XIV, 16, 4 ; XVI, 7, 1) ; de même, dans la Mischna, ils s'appellent בני חשמונאי (*Middot*, I, 6). Dès lors, on comprend le Targoum du Cantique des Cant., VI, 19 ; בני חשמונאי ומתתיהו. Dans le *Sèder Olam Zouta*, la généalogie est confondue : ומלך יוחנן בן מתתיהו בן חשמונאי ; cf. Wellhausen, *Pharisäer und Sadducäer*, p. 94, note.

[1] ספר הגלוי, éd. Harkavy, p. 150.

[2] Versets 50 et 52, et ailleurs.

[3] Quand Saadia dit que la langue de cet écrit est le chaldéen, comme dans Daniel, il donne simplement à entendre que les parties araméennes alternaient avec les parties hébraïques.

[4] Rappoport, dans *Biccourè ha-ittim*, 1832, p. 80, note 40.

[5] L'expression de בית חשמונאי s'applique à la dynastie entière ; cf. Targoum sur I Samuel, II, 4, ודבית חשמונאי ; les cinq fils s'appelaient, comme on a vu, בני חשמונאי.

séquemment, ne connut pas la légende de la fiole d'huile, qui n'est pas mentionnée non plus dans les autres documents palestiniens. En revanche, il a dû contenir sur l'établissement de Hanoucca toutes les données disséminées à présent dans le Talmud et le Midrasch, les détails sur Hanoucca en tant que fête d'Inauguration et fête de réjouissance, sur l'incident des sept lances et peut-être aussi sur les événements qui, sous Hérode, firent proclamer Hanoucca fête des lumières. C'est aussi dans cet ouvrage que le Talmud a sans doute puisé ses informations sur les démêlés de Hyrcan Ier avec les Pharisiens [1], sur la lutte entre Hyrcan et son frère Aristobule [2], comme aussi sur les agissements de Juda ben Tabbaï et Siméon b. Schétah [3]. Ces informations sont rédigées en partie dans un hébreu pur, presque biblique ; cependant la date de la composition s'y décèle par le mélange de l'araméen avec l'hébreu [4]. En outre, ce Rouleau des Asmonéens a dû renfermer des renseignements détaillés sur les luttes des Pharisiens et des Sadducéens, et, à en juger par l'époque de sa rédaction et et par ses auteurs, il a dû contenir également beaucoup de matériaux halachiques. Enfin, le scoliaste de Meguillat Taanit a bien pu faire de nombreux emprunts à notre Rouleau des Asmonéens [5].

Quant au Rouleau d'Antiochus, il est bien plus récent ; il semble n'être né que lorsque le Rouleau des Asmonéens était déjà perdu ou, du moins, peu connu. Son lieu d'origine est la Babylonie. Ce qui le prouve, c'est qu'il est rédigé en araméen et qu'il contient deux légendes mentionnées seulement par le Talmud de Babylone [6] ; il y a même des indices tendant à établir qu'il relève

[1] *Kiddouschin*, 66 *a* ; voir Graetz, III³, 645, note 9.

[2] *Sota*, fin ; *Menahot*, 64 *b* ; *Baba Kamma*, 82 *b* ; Graetz, III³, 669.

[3] Graetz, III³, 665, note 14.

[4] Ainsi dans tos. *Sota*, XIII, 5 : יוחנן כהן גדול שמע מבית קדש הקדשים נצחו טלייא דאזלי לאגחא קרבא באנטוכיא ; cf. j. *Sota*, 24 *b* ; *Sota*, 33 *a*, et *Cant. rabba*, VIII, 10. Bloch, *Die Quellen des Fl. Joseph* (Leipzig, 1879), p. 92, remarque avec justesse que Josèphe, *Ant.*, XIII, 10, 6, a conservé le même trait et que cette information remonte probablement à la chronique de Jean Hyrcan. C'est de là sans doute qu'est emprunté ce qu'on dit sur le « grand-prêtre Yohanan » dans *Berakhot*, 29 *a*, *Yoma*, 9 *a*, *Pesikta*, 80 *b*, éd. Buber, *Tankouma*, I, בשלח, § 3.

[5] Particulièrement curieux est l'accord entre les mots des *Halakhot Guedolot* : עד שרעמוד כהן לאורים ותמים, la scolie de *Meguillat Taan.*, c. 17 : עד שיבא אליהו, et I Macch., IV, 46 : μέχρι τοῦ παραγενηθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν ; cf. *Middot*, I, 6. Tous les trois textes semblent provenir de la même source. Malheureusement, nous savons trop peu de choses sur le Rouleau des Asmonéens pour établir ses rapports avec les livres des Macchabées.

[6] On a vu plus haut que la légende de la fiole d'huile est babylonienne. De même, l'histoire de la fuite de Juifs dans une caverne et de leur massacre un jour de sabbat (versets 37–40) rappelle les légendes babyloniennes de *Sabbat*, 60 *a*, sur סנדל המסומר ; le Talmud de Palestine n'en dit rien ni à propos de M. *Sabb.*, I, 2 (T. *Sabb.*, IV, 8), ni à propos de M. *Bêça*, I, 11. La légende même remonte à I Macch., II,

directement du Talmud de Babylone [1]. Il paraît aussi avoir des rapports avec le Targoum Yerouschalmi [2]. Le livre d'Antiochus a été rédigé pour remplacer le Rouleau des Asmonéens, qui s'était perdu, et on ne le regarda jamais comme un écrit authentique. On le lisait dans beaucoup de synagogues, mais c'était là une lecture privée [3]; elle ne faisait pas partie du culte public. Ce Rouleau contredit généralement l'histoire accréditée. Il attribue à Antiochus Epiphane la fondation d'Antioche [4]. Sans motif aucun, il prétend que le général Bagris a donné son nom à une ville [5]. Bien plus, ce capitaine ne doit son existence qu'à une méprise [6]. Contrairement à tous les autres textes, il fait de Yohanan [7], le troisième fils de Matityahou, le premier héros des Macchabées; de même, il donne l'épithète de « Makabi » à Yohanan, et non pas à Juda; cela prouve qu'il ne connaissait le nom que par ouï-dire et qu'il ne savait à qui l'attribuer. Dès lors, rien d'étonnant si les faits rapportés par la Meg. Antiochus *sont ignorés de toute la littérature juive.* Ni les petits Midraschim de Hanoucca, ni les récits poétisés du grand événement de Hanoucca [8] ne racontent les faits selon la version de

34-38 (Josèphe, *Ant.*, XII, 6, 2). Or, la légende talmudique ne se passe nullement à l'époque syrienne, mais sous Adrien. Cf. שלפי הגזירה dans *Sabb.*, 60 *a*, avec *Cant. rabba*, II, 5 : בשלפי השמד. De même, la façon par laquelle, selon le Rouleau d'Antiochus, ou attira les Juifs hors de la grotte rappelle un fait semblable qui se passa sous Adrien (voir *Lament. rabbà*, I, 16). *Yossippon*, c. 20, rapporte aussi la légende de la caverne.

[1] Verset 73 : on permet de travailler à Hanoucca; cf. *Sabb.*, 24 *a*, לא אסור בעשיית מלאכה; verset 72 : il est défendu de jeûner, mais si on a fait le vœu de jeûner, il faut le tenir à Hanoucca. Cf. *Rosch Haschana*, 18 *b*, et *Orah Hayyim*, § 568.

[2] L'expression de אפרכי ימא (versets 42, 63, 66), pour désigner les provinces de Asie-Mineure, rappelle le Targoum Yerouschalmi sur les généalogies (Genèse, x).

[3] Isaïe de Trani (תוספות רי"ט sur *Soucca*, 44 *b*, éd. Lemberg, 1868, p. 31 *b*) dit : מקום שנוהגין לקרוא מגלת אנטיוכוס בתנוכה אין ראוי לברך עליה מפני שאין שורש הובה כלל.

[4] Voir les remarques de M. Grünhut dans *Magyar-Zsidó-Szemle*, IX, 189.

[5] Il n'y a pas de ville du nom de Bagris.

[6] M. Gaster (p. 11) dit que le nom de *Bacchidès* est écrit בכריוס dans la traduction syriaque des livres des Macchabées. A mon avis, le ר est pour un ד, c'est-à-dire qu'il faut placer le point *sur* la lettre. L'auteur de la Meguillat Antiochus a introduit aveuglément cette faute dans son texte.

[7] Versets 13-28; cf. verset 52.

[8] L'auteur de la composition liturgique אודך כי אנפת, Joseph ben Salomon de Carcassonne, qui est antérieur à Raschi (Landshuth, ערכי המנהגים, p. 96), a certainement puisé ses renseignements dans un Midrasch perdu. Menahem ben R. Makhir, dans son morceau אין מושיע וגואל, ne rapporte aucun fait qui ait pu être tiré de la Meguillat Antiochus; il paraît plutôt avoir utilisé le Rouleau des Asmonéens. Il dit : מורתר נסיו לספר איה שוקל וסופר חקוקים במגילת ספר, הכותן אמרי שפר, et immédiatement après il relate l'histoire de Judith, dont le Rouleau d'Antiochus ne dit mot.

la Meguillat Antiochus. On peut donc trouver surprenante l'affirmation de quelques savants modernes qui voient dans le Rouleau d'Antiochus la source *unique* où le Talmud, le Midrasch ainsi que les élaborations postérieures relatives à cette histoire auraient puisé leurs informations sur Hanoucca [1]. La vérité est que le Rouleau d'Antiochus s'écarte de l'histoire authentique dans des parties essentielles et qu'il a été composé dans l'esprit des temps postérieurs, où les faits réels étaient remplacés par des fables et des récits merveilleux.

Je souhaite que, pour ma part, j'aie réussi, dans cette étude, à séparer l'histoire de la légende, car une institution religieuse aussi importante que Hanoucca mérite d'être soumise à un sérieux examen et à des recherches approfondies.

Budapest, janvier 1895.

SAMUEL KRAUSS.

[1] Gaster, *l. c.*, p. 6 : « It seems to have been the *only* source of all the fragments of the Makkabæan history, which we find in the Talmud and Midrasch and also the prayers for the Feast of Dedication. » De même, p. 9 : « The facts which were related therein, were the only facts known in Talmudic and post-Talmudic times... »

HANOUCCA

ET LE *JUS PRIMÆ NOCTIS*

Le brillant article de notre savant confrère M. Samuel Krauss (plus haut, p. 24) soulève une question de méthode scientifique sur laquelle il est bon, une fois, de s'expliquer. M. Krauss, dans le chapitre de son étude intitulé « Hanoucca, fête des femmes », a comme pris à plaisir de dévoiler toute la beauté du système de construction historique dont l'illustre Graetz semblait avoir emporté avec lui le secret. Que vaut ce système, qui procède par équations et combinaisons, c'est ce que, nous l'espérons, mettra en lumière la critique de ce chapitre au titre si alléchant.

I

« Hanoucca, fête des femmes ! » Nous aurions, dès l'abord, le droit de contester la légitimité de cette dénomination, qui est de l'invention de notre auteur, car jamais Hanoucca n'est ainsi appelé dans les textes, même les plus récents. Dire que « les femmes sont tenues de célébrer le rite des illuminations de Hanoucca, parce qu'elles ont profité, comme les hommes, du miracle opéré par Dieu en faveur d'Israël », ce n'est pas affirmer que cette fête soit « la fête des femmes ». Mais nous ne nous attarderons pas sur cette vétille, qui intéresse peu la démonstration que nous voulons tenter.

La thèse de notre savant collaborateur peut ainsi se résumer : « On est à peu près d'accord » que le texte du Talmud qui mentionne cette fête fait « allusion aux dangers que courut la vertu des femmes et des jeunes filles juives sous la domination syrienne, et qui disparurent après la victoire des Macchabées. Le fait,

ajoute M. Krauss, qu'on persécuta les femmes juives sous les Syriens est affirmé dans bien des ouvrages midraschiques et dans plusieurs productions de la littérature juive postérieure ». Cette persécution eut-elle vraiment lieu, ou n'a-t-elle existé que dans l'imagination des conteurs ? Les documents les plus anciens et les plus dignes de foi n'attribuent aux Syriens aucun méfait de ce genre. Seuls les Romains paraissent s'en être rendus coupables. En effet, le livre de Judith, qui, au dire de Hitzig, Volkmar et Graetz, dépeint la situation des Juifs lors de la guerre de Lusius Quietus, accuse de ce crime le général romain. Le livre de Judith serait-il antérieur, qu'il montrerait encore l'usage de placer dans le passé des événements contemporains ; c'est celui que suivirent les agadistes du temps de Trajan et d'Adrien. En s'en prenant aux Syriens, ils ne visaient que les Romains. Ils avaient, en effet, à se plaindre des exigences odieuses de leurs maîtres. Un passage du Talmud de Jérusalem (*Ketoubot*, 25 *c*), qui parle des Romains, raconte que, lors d'une persécution, les jeunes filles furent violées et les jeunes épousées condamnées à être conduites d'abord auprès du « stratiote ». « *Or*, sous les Romains, il y eut une seule persécution, il ne peut *donc* être question que du règne de Trajan et d'Adrien. » Dans le Talmud de Babylone (*Ketoubot*, 3 *b*), le fonctionnaire romain est appelé *tafsar*. *Tafsar* étant le nom du gouverneur romain en Syrie, avec lequel le patriarche Gamliel entretenait des rapports officiels, et celui-ci ayant exercé ses fonctions de 80 à 117 et ayant eu, à différentes reprises, des entretiens avec un *héguemon* désigné par un nom qui est *peut-être* Quietus, *donc* « l'édit autorisant le viol des femmes et des jeunes épousées juives fut rendu et appliqué sous Lusius Quietus ». Autre preuve : La *Meguillat Taanit* raconte que la fille de Mathatias, fils du grand-prêtre Yohanan, fut menacée de subir le *jus primæ noctis*, du temps des Syriens ; la rédaction du passage prouve que le livre ne pense qu'aux Romains. Entre autres raisons, en voici une qui est à noter. La jeune femme, dans *Meguillat Taanit*, n'a pas de nom. De plus, le père y est appelé Mathatias ; dans une version du Midrasch de Hanoucca, Yohanan ; dans *Meguillat Antiochus*, Asmonée. « S'il était vraiment question de l'antique maison des Asmonéens, on eût gardé à l'héroïne de cette grande époque un souvenir plus fidèle ; il est *donc* question d'une victime quelconque..., et peut-être même de famille considérée, du temps de Trajan, qu'on ne prit pas la peine de nommer et que, eu égard à la situation troublée de cette époque, on ne voulut peut-être pas nommer. »

Le fondement de tout cet échafaudage est donc le passage de *Sabbat*, où R. Josué b. Lévi déclare que les femmes profitèrent

aussi du miracle de Hanoucca. Cet Amora avait-il sur ces événements anciens des souvenirs historiques qu'aucun Tanna n'avait eu l'occasion de rappeler? Accordons-le, quoi qu'il nous en coûte. Mais quels étaient ces souvenirs? Un lecteur non prévenu expliquerait plus simplement l'assertion du docteur palestinien. Les femmes israélites doivent célébrer la fête de Hanoucca, parce que la victoire des Asmonéens délivra tout le peuple, femmes comme hommes, des persécutions *religieuses* des Syriens : voilà tout ce qu'il a voulu dire. C'est ainsi que les femmes doivent célébrer les rites de la Pâque et de Pourim, parce qu'elles furent témoins de l'intervention divine, qui conjura un danger égal pour tous.

Mais « on est à peu près d'accord » que R. Josué b. Lévi « faisait allusion aux dangers que courut la vertu des femmes et des jeunes filles juives sous la domination syrienne ». Cet « on » ne nous en impose pas, couvrît-il le nom des critiques les plus respectés, car, dans ce cas, il faudrait dire qu'ils ont tous accepté sans contrôle l'opinion de Raschi. C'est, en effet, le commentateur français qui établit une relation entre le dire de R. Josué b. Lévi et cette histoire singulière.

Evidemment Raschi n'est pas homme à forger de lui-même de pareils rapprochements; il est certainement l'écho d'opinions qu'il a recueillies dans la littérature. Cette opinion est-elle exprimée antérieurement? Assurément, et c'est ce que dit M. Krauss en ces mots : « Le fait qu'on persécuta les femmes juives est affirmé dans bien des ouvrages midraschiques et dans plusieurs productions de la littérature postérieure. » Seulement, M. Krauss oublie de caractériser ces ouvrages et ces productions. Ce sont tout bonnement des contes pieux. « Le fait est affirmé », tout comme il est affirmé que Barbe-Bleue trancha la tête à ses femmes.

Tout compte fait, il reste donc que Raschi explique l'opinion de R. Josué b. Lévi, qui peut avoir un autre sens, plus plausible, d'après des contes sans prétention, postérieurs, d'ailleurs, à la clôture du Talmud. On trouvera peut-être le fondement bien faible pour supporter la grande construction que nous allons maintenant examiner.

Si les Syriens sont innocents du crime, les Romains ne le sont pas. Où voit-on une pareille accusation? Dans le livre de Judith. Inutile de reprendre ce qui a été tant de fois ressassé sur ce sujet : il y a beau temps que les théories de Hitzig, Volkmar et Graetz sont démodées. En tout cas, leur hypothèse serait-elle soutenable, qu'un historien n'aurait pas le droit de l'invoquer comme un argument décisif. M. Krauss l'a senti lui-même : il veut seulement en tirer cette conséquence que les agadistes du temps d'Adrien pouvaient,

en parlant des Syriens, viser les Romains dont ils avaient à souffrir. M. Krauss néglige de nous dire quels sont ces agadistes. Je ne pense pas qu'il ait en vue les auteurs des contes pieux dont nous avons parlé. M. Krauss est trop versé dans l'histoire des Midraschim pour vieillir ainsi des écrivains de la plus basse époque. Encore une fois, quels sont ces agadistes?

Ces fameux « agadistes du temps de Trajan et d'Adrien » ont rattaché à l'histoire des Macchabées le récit de ces odieuses persécutions, parce qu'elles eurent lieu sous leurs yeux. On le voit par le récit du Talmud de Jérusalem (*Ketoubot*, 25 c). Consultons ce passage. Ce texte est une glose sur ces mots de la Mischna : « En Juda, le gendre qui mange chez son beau-père n'est pas reçu, le lendemain de son mariage, à se plaindre de l'inconduite de sa femme, puisqu'il est admis à demeurer seul à seul avec elle [avant le mariage]. » Le Talmud cite, à ce propos, un texte, dont l'origine est inconnue, qui relate les circonstances dans lesquelles, en Judée, fut prise l'habitude de procéder au mariage avant la cérémonie nuptiale. « Autrefois (בראשונה), [les Romains] décrétèrent une persécution en Juda, car c'était chez eux une tradition, venue des ancêtres, que Juda tuerait Esaü, parce qu'il est écrit dans la Bible : « Ta main sera sur la nuque de tes ennemis. » Ils allèrent et assujettirent les Juifs, violèrent leurs filles et décidèrent que le « stratiote » userait du droit de prélibation. Les rabbins décidèrent alors que le mari procèderait au mariage réel alors que sa fiancée serait encore dans la maison de son père. Ainsi, craignant son mari, la femme se laisserait traîner [en opposant quelque résistance]... Que firent les filles de Cohen? Elles se cachèrent, et ainsi agirent aussi les filles d'Israël. Bien que la persécution cessât, l'usage se maintint..., et c'est ainsi que la fiancée de R. Hoschya se maria enceinte. »

Ce texte, qui se donne comme une relation historique, est suspect à bien des titres. Il se réfère à une époque très éloignée du narrateur (בראשונה), et celui-ci a si peu notion des véritables causes de la persécution, que, dans sa naïveté, il imagine que les Romains ont voulu empêcher l'accomplissement d'une prédiction biblique qui leur était connue par une ancienne tradition. Une telle candeur doit nous mettre en garde déjà sur la valeur d'un pareil témoignage. Et quel était le crime des Romains? D'abord, ils assujettirent les Juifs. Nous voilà donc, du coup, transportés dans le plus lointain de l'histoire des rapports des Juifs avec les Romains, bien avant l'époque de Trajan, où depuis longtemps les Juifs avaient perdu leur indépendance. Quand on se rappelle, d'autre part, qu'il cite le cas de la fiancée de R. Hoschya, rabbin du

IIIe siècle de notre ère, on voit le crédit qu'il faut lui accorder.

Que les Romains se soient livrés parfois aux violences qui leur sont reprochées, c'est vraisemblable : la soldatesque, en tous les temps, a traité de la sorte les pays conquis. Mais les Romains édictèrent-ils jamais la fameuse loi du « droit du seigneur » ? Poser la question, c'est la résoudre. M. Krauss, au fond, est gêné par cette objection, qui vient naturellement à la pensée de tout historien de profession ; aussi préfère-t-il n'attacher d'importance qu'au récit de la brutalité des soldats. Mais le choix n'est pas permis, il faut accepter la version de notre narrateur ou la rejeter tout entière. En tout cas, il n'est pas permis d'écarter le dernier détail, le principal, qui a permis de rapprocher ce texte de la Mischna, pour l'éclairer.

Heureusement, voici qui va dissiper tous les doutes : M. Krauss a découvert le nom du personnage qui rendit le cruel édit. Remarquez, en passant, qu'il n'est pas un seul instant question, dans le texte que nous venons d'étudier comme dans celui que nous allons voir, du fonctionnaire romain qui aurait rendu cette loi : il est seulement parlé de celui qui en bénéficie, et ce droit est exercé d'une façon régulière et permanente. Comment M. Krauss est-il arrivé à cette découverte ? De la façon la plus simple : en combinant le texte du Talmud de Jérusalem avec celui du Babli. Il est vrai que ces deux passages se contredisent et que le second n'a point les allures d'une relation historique. Mais qu'importe !

Voici, en effet, la question traitée dans le Talmud de Babylone. La Mischna édicte que le mariage doit avoir lieu le *mercredi*. Une baraïta ajoute qu'à partir de la « persécution », l'usage était de célébrer le mariage le *mardi* [1]. En quoi consistait cette persécution, se demande la Guemara : était-ce une loi qui condamnait à mort les jeunes filles qui se mariaient le mercredi ? Le Talmud écarte cette hypothèse et donne, alors, cette explication de Rabbah, docteur babylonien du IVe siècle : la loi était ainsi conçue : « La jeune fille qui se mariera le mercredi devra d'abord être livrée au *héguemon*. » Le Talmud écarte cette nouvelle conjecture et en examine une autre, qui n'a aucun rapport avec le fameux édit cruel.

Ainsi, le Talmud de Jérusalem vient expliquer l'usage, particulier à la Judée, de laisser le fiancé voir seul à seul sa fiancée dans la maison de son père avant le mariage; celui de Babylone s'occupe de la loi qui fixe le mariage au mercredi pour tous les Israélites. La baraïta du Talmud de Jérusalem raconte

[1] Ce texte se lit encore dans la *Tosefta Ketoubot*, I, 1 (éd. Zuckermandel, p. 260).

que le mariage réel avait lieu avant la cérémonie nuptiale, celle du Babli que les noces se faisaient le mardi au lieu du mercredi. Donc, aucun lien entre les deux Talmuds, sinon la mention du *jus primæ noctis*. Seulement, dans le Talmud de Babylone, c'est la conjecture d'un rabbin, citée, non comme une tradition, mais comme une opinion individuelle, sans autorité spéciale, égale à plusieurs autres conjectures mises en avant par d'autres rabbins.

Et c'est sur une *équation* de cette valeur que seront édifiées les combinaisons multiples qu'on va voir. Raschi, dans le Talmud *Sabbat*, se servant à ce propos du mot *tafsar* (car, qu'on le note bien, Rabbah emploie le mot *héguemon*) et le Talmud nommant quelque part *tafsar* le fonctionnaire que Rabban Gamliel alla solliciter en Syrie, *donc* ce fonctionnaire qui avait le droit d'user du *jus primæ noctis* a vécu du temps de Gamliel, lequel fut patriarche de l'an 80 à l'an 117. Il est vrai que *tafsar* est un *nom commun*, mais, encore une fois, qu'importe une pareille objection devant des équations si rigoureuses! Or, Gamliel eut des entretiens fréquents avec un fonctionnaire dont le nom est écrit de différentes façons : Antigonos, Antigos, Antoninus, Hongatis (dans un texte postérieur au IXe siècle), Controcus, Contrikes, Contricon : « Il semble bien qu'il corresponde à Κύντος = Κύητος = Quietus. » C'est donc LUSIUS QUIETUS! Les philologues resteront peut-être froids devant ce tour de force, car ils se demanderont par quel miracle ces diverses orthographes, qui paraissent se ranger en deux classes, d'ailleurs, offrent la moindre ressemblance avec le nom de Quietus. Les talmudistes se frotteront encore plus vivement les yeux, car ils ne pourront croire que M. Krauss ait oublié que le nom de Quietus est écrit en toutes lettres dans le Talmud — קיטוס — et que la seule altération subie par ce mot est le changement du ק en ט — טיטוס —, amené par une confusion historique.

N'est-ce pas le triomphe de la fantasmagorie? Fantasmagorie bien vaine, du reste, car accorderait-on à l'auteur toutes ces suppositions, dont pas une n'a l'ombre de la vraisemblance, qu'il en résulterait, comme nous l'avons déjà dit, non pas que Lusius Quietus fut l'auteur de cette loi, mais que ce fut lui qui en profita.

M. Krauss pousse la gageure encore plus loin. Pour corroborer ces conclusions singulières, il invoque, entre autres, l'argument qu'on a vu. Dans les divers récits midraschiques de la révolte des Macchabées, le nom du père de la jeune fille varie : il est tantôt Mathatias, tantôt Yohanan, tantôt Asmonée. « S'il était vraiment question de l'antique maison des Asmonéens, on eût gardé à l'hé-

roïne un souvenir plus fidèle, il est donc question d'une victime quelconque... du temps de Trajan. »

Consultons les textes invoqués à ce propos par M. Krauss. C'est d'abord la glose de *Meguillat Taanit* (et non la *Meguillat Taanit* même) : « Mathatias, fils de Yohanan le grand-prêtre, avait une fille. Quand vint le jour de son mariage, le chef d'armée arriva pour la souiller. Mais on ne le laissa pas agir ; Mathatias et ses fils se dévouèrent et furent victorieux des Grecs, qui tombèrent entre leurs mains et qu'ils tuèrent. Ce jour où fut abolie cette loi, ils en firent un jour de fête [1]. »

Si M. Krauss ne veut pas que Mathatias, fils de Yohanan le grand-prêtre, soit, dans la pensée de l'auteur, le « Mathatias, fils de Yohanan le grand-prêtre » mentionné dans la liturgie, il montre une rigueur à laquelle il ne nous avait pas accoutumés jusqu'ici.

Prenons maintenant le Midrasch de Hanoucca (Jellinek, *Beth-ha-Midrasch*, I, 133) : « Au temps de l'empire grec furent édictées différentes mesures contre les Juifs :... que les jeunes mariées seraient d'abord conduites au héguemon. L'édit fut exécuté pendant trois ans et huit mois jusqu'au mariage de la fille de Yohanan le grand-prêtre. Quand on la conduisit au héguemon, elle se découvrit la tête, déchira ses vêtements et se plaça toute nue devant le peuple. Juda et ses frères, indignés, s'écrièrent qu'il fallait la brûler, de peur que le bruit n'en vînt aux oreilles du héguemon : une telle imprudence était un danger pour tous. — Vous voulez que je rougisse devant mes frères et amis, et je ne serais pas honteuse devant l'incirconcis impur auquel vous me conduisez ! » A ces mots, Juda prit conseil de ses compagnons, et la mort du héguemon fut résolue. Ils revêtirent la jeune fille d'habits royaux, lui firent un dais de myrthe depuis la maison d'Asmonée jusqu'au palais du héguemon, chantant et dansant devant elle. Le héguemon, entendant ces démonstrations de joie, dit à ses gens : Voyez comme les grands d'Israël, de la postérité d'Aron le pontife, sont heureux de se soumettre à mes ordres. Il enjoignit à tous ses compagnons de sortir, et il reçut la jeune fille avec Juda et ses affidés. Ceux-ci se jetèrent sur lui et le mirent à mort. » C'est alors que le roi vint lui-même avec une forte armée camper devant Jérusalem pour châtier cet attentat ; c'est alors aussi que Judith se dévoua pour son peuple et tua le roi [2].

[1] Cette glose est faite, en partie, du texte du Talmud de Jérusalem, *Ketouhot*, 25 *c*.

[2] Cette fable ressemble étonnamment à celle du prince Al-Fityoun, tyran juif de Yathrib (vi^e siècle). Les Arabes et les Juifs étaient contraints de se soumettre à la loi du seigneur. La sœur de Malik ibn Aglan, comme celle de Juda, se découvre

Le Midrasch qui nous conte cette histoire, et qui, pour M. Krauss, est un « témoignage », est d'ailleurs très éclectique. Il a conservé le prétendu récit de Simon b. Yohaï, qui est loin de s'accorder avec le premier, sans se soucier même de les concilier. Simon b. Yohaï dit : Le verset de Ps., XXXVII, 15, s'applique aux Grecs qui firent la guerre à la maison d'Asmonée et à ses fils. Quand ils entrèrent dans le temple, un Grec prit un livre de la Loi, saisit Hanna, fille de Yohanan le grand-prêtre, d'une beauté incomparable, et qui était fiancée à Eléazar, fils d'Asmonée. Il voulut lui faire violence en présence de son mari et de son père, mais Yohanan s'écria : Moi et mes trois fils, et toi, Asmonée, et tes sept fils, nous sommes douze comme le nombre des tribus ; j'ai l'assurance que Dieu fera un miracle par notre intermédiaire. Aussitôt il dégaina et tua le Grec.

Il est inutile de citer le *Sèder Olam Zoutta*[1] et les autres versions du *Midrasch Hanoucca*[2] : ce ne sont que des variantes du même conte pieux. Tous les noms qui y figurent sont bel et bien empruntés à l'histoire des Macchabées, mais par des auteurs naïfs qui ne se soucient guère de la vérité et jonglent avec les noms avec l'insouciance des ignorants. Demander à ces pieux conteurs du VIIIe siècle, sinon du Xe, de garder à l'héroïne de cette grande époque un souvenir plus fidèle, ne serait-ce pas aussi une naïveté ?

Nous ne pousserons pas plus loin cette démonstration. Elle suffit à mettre en lumière la vanité de ces jeux de combinaisons. Il faut décidément que la science juive renonce à cette méthode dont l'éclat factice ne peut cacher le vide, sinon elle se condamnerait à la stérilité. Il faut surtout prendre son parti d'un fait, affligeant si l'on veut, c'est ce que les renseignements historiques du Talmud conduisent le plus souvent à des déceptions. De tout le labeur de

et répond à son frère indigné : « Est-ce moins honteux que ce qui m'attend ? » Ibn el-Athir, I, 492, dans Schmidt, *Der Streit über das Jus primæ noctis*, p. 42.

[1] Neubauer, *Mediæval jewish Chronicles*, p. 168. L'auteur avait sous les yeux la *Meguillat Taanit*, à laquelle il emprunte les mots : הניחו מלכות יון את קסדור בירושלים לטמא את הנשים קודם שיכנשאו, et le *Midrasch Hanoucca*, dont il s'approprie l'idée des différentes mesures décrétées par l'autorité syrienne. L'auteur écrivait dans un pays romain ou se servait d'un ouvrage latin, car il appelle l'idole mise par les Grecs dans le temple : *Jovis*.

[2] Celle qui est imprimée dans le *Beth ha-Midrasch*, I, 137, suit le deuxième récit que le Midrasch que nous avons traduit plus haut met dans la bouche de Simon ben Yohaï, mais en se permettant des variantes importantes. Elle est écrite dans une langue qui imite celle du livre d'Esther et révèle par là même sa jeunesse. La troisième version (*Beth ha-Midrasch*, VI, 1) est plus complète que la première. Jellinek la croyait plus ancienne ; il est plus exact de dire qu'elle est la paraphrase de l'archétype que suppose la première.

plusieurs générations de savants illustres qui, depuis près d'un siècle, y ont cherché de l' « histoire », combien de conquêtes sont restées définitivement acquises à la science? Ces prouesses d'érudition n'ont plus aujourd'hui, pour la plupart, qu'un intérêt rétrospectif.

II

On me permettra maintenant d'exprimer mon opinion sur la valeur des textes que nous venons de passer en revue. Pourquoi les Midraschim ont-ils établi un lien entre la révolte des Macchabées et l'institution de la loi attribuée aux Romains, et cette loi elle-même fut-elle jamais édictée, c'est ce qu'il ne sera pas mauvais de se demander.

Répondons, d'abord, à la dernière question.

Du Talmud résulte seulement ce fait, que, à une date indéterminée, qui n'est pas sûrement antérieure au IIIe siècle, courait le bruit de l'existence, dans les temps anciens, d'une pareille loi. Ce bruit, il n'est presque pas de peuple qui ne l'ait accueilli pour le passé. Pour peindre la brutalité des mœurs d'*autrefois* et le crime de l'*ancienne* tyrannie, l'imagination populaire a volontiers dessiné ce trait de barbarie[1]. Cette accusation rétrospective était-elle, chez les Juifs palestiniens, le souvenir d'un fait réel ou une invention naïve? Rien, absolument rien, ne contredit cette dernière hypothèse. Que quelque soudard ivre ou quelque fonctionnaire violent ait argué d'un pareil droit pour assouvir sa passion, ce n'est pas impossible, sans être certain ; mais que jamais l'autorité romaine ait souffert qu'un sous-préfet, même en Orient, érigeât en loi ses caprices honteux, c'est ce qu'on croira difficilement. A plus forte raison admettra-t-on avec peine que le Sénat ait jamais délibéré sur une iniquité aussi révoltante, qui ne cadre avec aucune disposition de la législation. Que, par mesure de police, on ait interdit aux Juifs l'observance de certains de leurs usages religieux, rien de plus vraisemblable : ces prohibitions rentrent dans la catégorie des lois de circonstance, inspirées par le soi-disant souci du salut public. Mais violer les règles les plus élémentaires du droit pour assouvir la concupiscence de quelque fonctionnaire

[1] En écrivant ces lignes, je n'avais pas sous les yeux les travaux de M. Karl Schmidt, *Jus primæ noctis, eine geschichtliche Untersuchung* (Fribourg, 1881), et *Der Streit über das Jus primæ noctis* (Berlin, 1884). Je vois avec plaisir que je me suis rencontré avec lui.

ou pour exaspérer à dessein la conscience des vaincus, si abhorrés qu'ils fussent, c'est une action infâme que l'administration romaine n'a sûrement jamais tolérée.

Ces présomptions, qui ont leur poids, ne sauraient, à la vérité, tenir contre l'évidence des faits. Mais ces faits, où sont-ils relatés? Dans la Mischna? Aucune trace. Une baraïta parle bien d'un temps de danger où la célébration du mariage, contrairement à l'antique usage établi par les rabbins, fut reportée du mercredi au mardi. Mais quel était ce danger? elle ne le dit pas. Le Talmud lui-même reconnaît que, si ce changement avait été provoqué par la crainte des exigences despotiques du gouverneur romain, il n'aurait servi de rien, puisque le mardi était devenu aussi le jour consacré aux cérémonies nuptiales. Ce n'est pas la conjecture d'un rabbin babylonien du IVe siècle qui constitue un témoignage historique. Sera-ce le passage du Talmud de Jérusalem qui nous tirera d'affaire? Qui ne voit que c'est l'explication ingénue du trait de mœurs, devenu incompréhensible, mentionné dans la Mischna? Analysons, en effet, le texte. La Mischna, en opposant à l'usage universel, ou tout au moins galiléen, celui de la Judée, conserve à ce terme géographique son sens précis : il désigne la Judée proprement dite, la province du sud [1]. Notre commentateur ne l'a pas compris, Juda devient pour lui la personnification de la tribu de Juda, c'est-à-dire des Juifs de la Palestine entière. Bien plus, il n'a rien entendu au passage de la Mischna. Si celle-ci avait voulu mentionner un pieux subterfuge employé pour se dérober aux effets de la loi inique, elle se serait exprimée tout autrement. Dans la pensée de notre glossateur, il s'agit d'un mariage célébré clandestinement; or, dans ce cas, le mari ne perdait pas le droit d'appel, lorsqu'il avait lieu de suspecter la conduite antérieure de sa femme. Dans la pensée de la Mischna, le fiancé qui, suivant la coutume judéenne, a le tort de demeurer sous le même toit que sa fiancée *avant le mariage*, est déchu du droit de se plaindre au tribunal *après le mariage*.

Nous avons, plus haut, déjà fait ressortir les singulières connaissances historiques dont fait preuve l'auteur de notre texte. Evidemment il a été l'écho d'une légende populaire qui s'efforçait de noircir des vainqueurs détestés. C'est sous l'empire de conceptions analogues qu'un rabbin palestinien, R. Youdan, attribuait le même crime aux fameux *nefilim* d'avant le déluge (*Bereschit Rabba*, 26). Nous sommes dans le monde de la fiction, et non

[1] Dans le passage correspondant de la *Tosefta*, plusieurs autres différences entre les usages judéens et galiléens sont indiquées, ce qui ne laisse aucun doute sur le sens particulier de « Juda ».

dans celui de la réalité. Ces récits appartiennent au *folk-lore*, et non à l'histoire.

Comment, maintenant, les rédacteurs de nos Midraschim en sont-ils venus à plaquer ce récit légendaire sur celui de la révolte des Macchabées ? Personne, je pense, ne soutiendra qu'ils aient recueilli une tradition historique ; il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les différentes versions de leur fable. Tantôt le chef syrien, pour offenser la divinité, entre dans le temple et assouvit sa passion sur le rouleau de la Loi, comme plus tard Titus, tantôt il reçoit dans son palais la victime que ses frères lui amènent en grande pompe. Ces agadistes avaient quelque notion de l'histoire des Macchabées. Avides de détails sur cette insurrection rappelée par une fête religieuse, et peu satisfaits des maigres renseignements épars dans le Talmud, ils accueillirent avec empressement les relations qui provenaient des Apocryphes. Les plus instruits composèrent un *rouleau d'Antiochus*, à l'imitation du *rouleau d'Esther*, dont ils copièrent même la manière. Ceux-ci ignorent l'épisode de la fille de Mathatias [1]. Les autres se bornèrent à utiliser les récits qui étaient populaires chez les chrétiens, s'emparant des bribes d'histoire que la tradition orale leur apportait : ce sont les agadistes de nos Midraschim de Hanoucca. Ceux-là se souciaient peu de la vérité : Mathatias, Hasmonée, Macchabée, Jean, Eléazar, Nicanor, autant de noms qui dansaient dans leur mémoire. Du texte du livre des Macchabées, il ne reste que des débris informes, mêlés à des souvenirs talmudiques et qui jurent de se trouver en cette société. Pour eux, la cause de la révolte manquait de pittoresque ; pour les besoins de l'édification ou du merveilleux, il fallait un épisode moins simple que celui de l'histoire véritable. C'est alors que leur imagination poétique établit un rapprochement entre la révolte des Macchabées et celle d'un peuple qui leur était connu : la révolte contre la tyrannie des décemvirs. Virginie devint le type d'Anna, Virginius et ses fils les modèles de Jean et de ses frères. Comme les parents de Virginie, les Macchabées vengent, non les droits offensés de la religion, mais l'honneur de leur famille. Comme chez les Romains, ce sont le père, le mari et les frères de la jeune fiancée, remarquable par sa beauté, qui châtient le chef de l'État du crime qu'il est près de perpétrer, et donnent ainsi le signal de la révolte.

Je m'attends à provoquer, par cette hypothèse, une certaine surprise : des agadistes au courant des Apocryphes et de l'histoire

[1] La *Meguillat Antiochus* rédigée en araméen (*Beth Hamidrasch*, VI, 4), par contre, a inséré la fable.

romaine! Sans doute, si ces agadistes étaient ceux de la période talmudique, la difficulté serait sérieuse, et encore la lèverait-on facilement en rappelant que le Talmud n'ignore pas entièrement les légendes romaines, il connaît, entre autres, celle de Romus et Rémulus. Mais il ne faut pas oublier que ces agadistes sont d'une époque plus récente. Ils ont écrit en un temps et dans des régions où les Apocryphes avaient quelque succès chez les Juifs, témoin la mention de Judith, qui suit immédiatement, dans le Midrasch de Hanoucca, la scène de la révolte. C'est le temps où la Pesikta Rabbati et le Yosippon font des emprunts à ces écrits. Or, c'est aussi le temps où les légendes romaines pénètrent sans résistance dans la littérature juive : les premiers chapitres du Yosippon sont le récit légendaire des premiers siècles de Rome. Or, l'épisode du meurtre de Tarquin par la famille de Lucrèce, qui offre tant de ressemblance avec l'histoire de Virginie, est justement un de ceux que raconte avec le plus de complaisance l'auteur du Yosippon.

Il serait, d'ailleurs, loisible de supposer simplement que l'auteur de la fiction juive a puisé dans le trésor populaire de son temps. M. Karl Schmidt a montré que déjà Héraclide du Pont (environ 340 ans avant l'ère chrétienne) raconte une scène du même genre. Les Arabes attribuent à Amlouq, roi de Tasm et de Djadis, le même caprice despotique (voir Tabari, trad. Zotemberg, II, 29), qui provoque une révolte [1]. Mais, dans ces versions, ne se rencontrent pas les coïncidences qui nous ont frappé entre le récit juif et celui de Virginie.

Je hasarde, d'ailleurs, cette conjecture sans y attacher plus d'importance qu'elle ne mérite. Il me suffit d'avoir montré : 1° que le *jus primæ noctis* dont auraient été victimes les Juifs n'est qu'une fiction populaire ; 2° que les récits de la Meguillat Taanit, du Sèder Olam Zoutta et des Midraschim de Hanoucca sont de simples contes pieux faits de bribes et de morceaux. C'est probablement l'opinion de tous les savants, mais il faut quelquefois enfoncer les portes ouvertes.

ISRAËL LÉVI.

[1] Ibn Koteïba (IXe siècle) connaît déjà cette histoire.

LE

GRAMMAIRIEN ANONYME DE JÉRUSALEM

ET SON LIVRE

Dans la préface de son ouvrage grammatical *Moznaïm*, Abraham ibn Ezra nomme, parmi les maîtres de la linguistique hébraïque, immédiatement après Saadia, qui ouvre la série, « un savant de Jérusalem, dont nous ignorons le nom et qui a composé huit livres précieux sur la grammaire [1]. » Ibn Ezra cite aussi plusieurs fois cet auteur anonyme, dans son commentaire sur la Bible, sous le nom de הירושלמי ou « grammairien de Jérusalem [2]. » Si Abraham ibn Ezra nous fait connaître l'importance de l'œuvre par laquelle cet auteur s'est acquis une place parmi les fondateurs de la grammaire hébraïque, Moïse ibn Ezra, contemporain plus âgé d'Abraham, nous donne le nom de cette œuvre. En effet, dans son ouvrage sur la Rhétorique et la Poétique, Moïse ibn Ezra mentionne « l'ouvrage *Mouschtamil* d'un savant de Jérusalem [3]. » Sans aucun doute, ce dernier est identique avec le ירושלמי d'Abraham ibn Ezra. Quant au *Mouschtamil*, il n'est pas nécessaire de supposer qu'il n'est qu'un des « huit livres » [4] dont parle Abraham ibn Ezra ; il est, au contraire, fort probable que ce savant a en vue les *huit parties* de l'ouvrage que Moïse ibn Ezra appelle *Mousch-*

[1] וחכם ירושלמי לא ידענו שמו גם הוא תקן בדקדוק הלשון שמנה ספרים כספירים יקרים.

[2] המדקדק הירושלמי, הירושלמי. Voir les passages dans mon ouvrage *Abr. ibn Esra als Grammatiker*, p. 174.

[3] רגל מקדסי פי כתאבה אלמלקב באלמשתמל. Voir Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque* (extrait n° 10 du *Journal asiatique*, 1861), Paris, 1863, p. 156.

[4] C'est l'opinion de M. Neubauer, que j'ai suivie moi-même, *l. c.* Mais M. Neubauer dit sans raison que *Mouschtamil* (qu'il traduit par « Recueil ») est le titre du lexique du grammairien anonyme.

tamil. Ce titre même autorise cette hypothèse, car il signifie ouvrage « compréhensif » ou « embrassant ». On sait qu'Abraham ibn Ezra parle une fois de vingt-deux écrits grammaticaux de Samuel ha-Naguid [1], et qu'une autre fois [2], il les cite comme ne formant qu'un seul ouvrage [3].

Avant les deux Ibn Ezra, le célèbre grammairien et exégète Juda ibn Balaam avait parlé « du grammairien de Jérusalem [4] », selon lequel מַדּוּעַ est composé de מַה et de דּוּעַ (= דָּעָה), et il remarque qu'Aboulwalîd approuve cette étymologie [5]. Effectivement, Aboulwalîd explique ce mot de la même manière ; toutefois, il n'attribue pas cette explication au *Yerouschalmi*, mais dit expressément que c'est sa propre opinion [6]. Ibn Balaam entend donc dire, non pas qu'Aboulwalîd suivit l'avis de notre grammairien anonyme, mais qu'il se rencontra avec lui.

Cependant Aboulwalîd lui-même fait mention de notre grammairien. Il raconte [7] que le scribe Jacob de Léon, qui alla en pèlerinage à Jérusalem, lui en rapporta la copie d'un livre « dont l'auteur est de Jérusalem, mais qu'il ne désigne pas par son nom [8] ». Ne le nomme-t-il pas parce qu'il ne le connaît pas, ou parce qu'il ne veut pas le nommer ? L'expression לא אסמיה, employée par Aboulwalîd, semble favoriser la dernière supposition. S'il avait voulu dire que le nom lui était inconnu, il aurait mis, par exemple, לא אעלם אסמה. Mais pourquoi Aboulwalîd ne nomme-t-il pas cet auteur, dont il accepte les opinions avec reconnaissance ? Nous ne pouvons émettre à ce sujet que des conjectures. Peut-être ce *Yerouschalmi* était-il un Caraïte dont Aboulwalîd répugnait à écrire le nom. Ce qui est certain, c'est qu'Ibn Balaam le mentionne sous le nom de « grammairien de Jérusalem », que Moïse ibn Ezra indique le titre de l'ouvrage sans nommer l'auteur, et qu'Abraham ibn Ezra reconnaît formellement qu'il ignore le nom du grammairien de Jérusalem.

Ces quatre auteurs seuls, qui ont vécu depuis le commencement

[1] *Yesod Môra*, ch. I.

[2] *Moznaïm*, préface.

[3] Cf. mon ouvrage *Leben und Werke des Aboulwalîd ibn Ganâh*, p. 49, note 222.

[4] המדקדק שהיה בבית המקדש. Jérusalem est désignée par la dénomination usitée en arabe.

[5] Traité des particules, cité par Munk, *Notice sur Aboulwalid*, p. 43.

[6] *Louma*, p. 33, ligne 12 : וכדלך מדוע ענדי מרכב מן מה... ומן דוע... (*Rikma*, p. 9, dernière ligne).

[7] *Louma*, p. 323, l. 2 ; *Rikma*, p. 197. Voir *Revue*, IV, 274 ; *Leben und Werke des Aboulwalîd*, p. 104.

[8] *Louma*, p. 322, l. 21 : רגל מקדסי לא אסמיה ; *Rikma*, איש ירושלמי אינני זוכר שמו.

du XIe siècle jusqu'au milieu du XIIe, font mention de notre auteur anonyme. Son ouvrage semblait perdu irrémédiablement quand M. Neubauer, par une bonne fortune et aussi grâce à son infatigable zèle pour la science, découvrit des vestiges certains ou plutôt d'importants fragments du *Mouschtamil*. Il les trouva dans la collection des mss. Firkowitsch, à la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Voici ce qu'il dit de ces fragments, dans son rapport de l'année 1876[1] : « The grammatical and lexicographical work by a karaïte, called אלמשתמל (a compendium of which exists in the collection which was copied in Jerusalem) is, I suppose, the work mentioned under the same title by Moses ben Ezra as having for his author the grammarian of Jerusalem. »

La partie philologique de cette collection inappréciable a été étudiée dans ces derniers temps avec le plus grand soin par un travailleur dévoué et savant, M. Paul de Kokowzoff, professeur d'hébreu à l'Université de Saint-Pétersbourg. Son excellente édition de l'ouvrage d'Abou Ibrahim ibn Baroûn[2], qui s'annonce comme le premier d'une série d'ouvrages sur l'histoire de la philologie hébraïque du moyen âge et de la littérature judéo-arabe, fait prévoir qu'il tirera de ces mss. de riches contributions à cette littérature. Stimulé moi-même par l'activité de M. de Kokowzoff, je lui ai demandé des renseignements plus détaillés sur les fragments du *Mouschtamil*, et c'est avec la plus grande affabilité et le plus complet désintéressement qu'il m'a communiqué un grand nombre d'extraits, copiés en partie sur des mss. qui sont en très mauvais état. Les extraits que M. K. a mis complètement à ma disposition suffisent à nous donner une idée assez précise du contenu du *Mouschtamil*. Je considère de mon devoir de communiquer aux amis de notre ancienne littérature grammaticale les renseignements que j'ai ainsi obtenus sur cet anonyme de Jérusalem, et de combler ainsi une importante lacune.

Les épigraphes et les notes finales de certaines parties de l'ouvrage nous en font connaître le titre complet. Le post-scriptum de la première partie commence par ces mots : הם אלגז אלאול מן אלכתאב אלמשתמל עלי אלאצול ואלפצול פי אללגה אלעבראניה. Il ressort donc du titre que l'ouvrage doit renfermer les principes généraux et les règles particulières de la langue hébraïque. Le

[1] *Oxford University Gazette*, vol. VII, n° 237.

[2] כתאב אלמואזנה. Voir mon article dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft* de Stade, XIV (1894), p. 223-249, et celui de M. Joseph Derenbourg, *Revue*, plus haut, p. 155.

même post-scriptum nous apprend que le manuscrit a été copié en 1423 de l'ère des Séleucides (= 1112 de l'ère chrétienne) pour Eliahou ha-Kohen. La suscription de la 3e partie nous renseigne davantage sur cet Eliahou. Elle commence ainsi : אלגז אלתאלת מן אלכתאב אלמשתמל עלי אלאצול ואלפצול פי אללגה אלעבראנית. Puis elle continue en hébreu : נעתק לאליהו הכהן ביר' אביתר הכהן ראש ישיבת גאון יעקב בן גאון נכד גאון זק"ל בשנת א'ת'ר'ג לשטרות בפסנאט מצרים. Cet Eliahou était donc le fils d'un Gaon, c'est-à-dire d'un chef d'école, nommé Ebiatar; de même, son grand-père et son arrière-grand-père avaient rempli les fonctions de Gaon, manifestement à Fostât, où le manuscrit a été copié. *Gaon* signifie ici chef de l'école de Fostât. Cette école était désignée sous le même nom que les académies babyloniennes, qui étaient le vrai siège du gaonat [1], elle s'appelait גאון יעקב. C'est de cette expression biblique (Amos, VIII, 7) que dérive le titre de Gaon. On sait que les chefs de l'école de Fostât étaient qualifiés de Gaon par un document trouvé récemment et rédigé à Fostât en 1115. En effet, un des membres du tribunal à qui le document fut soumis a apposé la signature suivante : אברהם ב"ר שמעיה החבר נבת"ריא בן שמעיה גאון נ"ע [2]. Cette signature offre une analogie intéressante avec les indications relatives à Eliahou ha-Kohen. D'abord, là aussi, « petit-fils » est traduit par בן [3]. Ensuite, comme Eliahou, le propriétaire du *Mouschtamil*, vivait à Fostât à la même époque qu'Abraham ben Schemaya, juge du tribunal, et qu'il est désigné également comme petit-fils d'un Gaon, on peut supposer que tous les deux avaient eu le même grand-père, Schemaya, dont l'un des fils, Ebiatar, le père d'Eliahou, hérita de lui la dignité de chef d'école, et l'autre, Schemaya, — né peut-être après la mort de son père et appelé de son nom — porta le titre de חבר [4]. Mais ces détails sont insignifiants. Ce qui est important, c'est que le fils et descendant d'autorités rabbanites se fit copier le *Mouschtamil*. Il ne faudrait pourtant pas conclure de cette circonstance que l'auteur de cet ouvrage ne saurait être un Caraïte.

Ce manuscrit passa en d'autres mains, comme le prouve une note écrite par une autre main à la suite de la suscription de la

[1] Voir la suscription d'une consultation du Gaon Haï : האיי ראש ישיבת גאון יעקב. Cf. Harkavy, *Resp. der Geonim*, p. 90.

[2] Voir Kaufmann, *Monatsschrift*, XXXIX (1895), p. 149.

[3] L'opinion de M. Kaufmann (*ibid.*, p. 150), selon laquelle בן signifierait ici arrière-petit-fils, n'est pas fondée.

[4] On peut objecter à cette hypothèse qu'Abraham b. Schemaya aurait dû alors ajouter le titre de הכהן à son nom.

3e partie : אנתקל הדא אלגזו מע באקי אגזא אלכתאב והי ה׳ באלשרי אלי לוי הלוי בן המ׳ יפת בן המ׳ חנניהו. « Cette partie passa, par suite d'achat, avec les cinq autres parties du livre, en la possession de Lévi ha-Lévi, fils de maître Yéfet, fils de maître Hanania. » Ce Lévi ben Yéfet ne peut pas être identifié avec le fils connu du grand exégète caraïte Yéfet ben Ali, qui s'appelle également לוי הלוי בן יפת. Ce dernier, en effet, vécut longtemps avant 1112, année où le manuscrit en question a été copié, et son grand-père s'appelait Ali (עלי), et non pas Hanania. En revanche, on trouve un ר׳ לוי הלוי בן יפת הלוי qui, en 1135, figure comme témoin sur l'acte de vente d'un manuscrit biblique [1], et qui pourrait bien être le deuxième propriétaire de notre manuscrit. Il est fort probable que le deuxième propriétaire, Lévi ben Yéfet, était un Caraïte. La note nous apprend aussi que le *Mouschtamil* fut copié et vendu, non seulement dans son intégralité, mais aussi dans ses différentes parties. Si le chiffre ה est exact, « les autres cinq parties » sont celles qui suivent la 3e partie, et les mots « cette partie » désigneraient ou bien seulement la 3e partie, ou cette partie avec les deux premières. En tout cas, nous obtenons *huit parties,* ce qui concorde avec l'assertion d'Abraham ibn Ezra en même temps qu'avec l'état de nos fragments. Nous allons maintenant les examiner de plus près.

I

La première partie du *Mouschtamil* traite surtout des principes généraux (אצול) de la langue hébraïque, elle renferme donc ce qui est indiqué par la première partie du titre. Elle établit dix de ces principes. Ni l'introduction ni les neuf premières règles ne se trouvent dans nos extraits. Toutefois, l'exposé de la dernière règle et le résumé qui clôt cette partie font connaître le point de vue et la direction d'esprit de l'auteur. « Sache — ainsi commence le chapitre final — que ces dix principes relatifs aux formes des mots, si on en tient toujours compte, permettent aisément de distinguer la forme exacte des mots de la forme incorrecte. Une grande partie de la langue tourne autour de ces principes, et j'espère qu'ils permettront d'atteindre, malgré ma brièveté, le but que je me suis proposé [2]. » « On ne peut pas appliquer chacune des dix

[1] Voir Pinsker, לקוטי קדמוניות, p. קך, en bas.

[2] ואינלם אן הדה אלי׳ אצול אלתי תקדם ד׳כרה פי אוזאן אלאלפאט אדא

règles — dit-il plus loin — à chaque mot dont on veut déterminer la forme. Il en est, en effet, qui concernent uniquement les noms, d'autres les verbes, et d'autres, enfin, qui sont communes à ces deux classes de mots. Cependant, la plupart de ces règles trouveront leur application quand on voudra déterminer la forme d'un verbe[1]. » Comme on voit, il s'agit de la détermination des formes à raison de la comparaison des mots entre eux, ou, en d'autres termes, de la détermination des types, fondée sur l'analogie des formes particulières. L'exposé que notre auteur fait de la dixième règle nous permettra de mieux comprendre.

La suscription de cette dixième règle est ainsi conçue : « Explication de la dixième règle ou ressemblance de deux mots au pluriel et au singulier, à l'état construit et à l'état absolu, et, quand il s'agit de deux noms, dans leur composition avec des particules[2]. » Seuls les deux premiers points sont traités, le dernier manque. Voici pour le premier point :

1. Certains mots se ressemblent au pluriel, mais sont différents au singulier, et, par conséquent, n'appartiennent pas à la même forme, par exemple : דְּבָרִים de דָּבָר, et קְבָרִים de קֶבֶר.

2. Certains mots du type de דָּבָר et de חָכָם diffèrent de ce type au pluriel, par exemple : גְּמַלִּים, חֲרָשִׁים. L'analogie n'est donc pas exacte ; il faut, par conséquent, rapprocher גָּמָל de שָׁפָן, qui fait également שְׁפָנִים au pluriel[3].

Pour ce qui est du second point, l'auteur cite des noms qui se ressemblent à l'état absolu et qui diffèrent au construit. Exemple : קָמָה de קָמָה, צָרַת de צָרָה, d'une part ; דָּגַת de דָּגָה, יָפַת de יָפָה, d'autre part[4].

תדכרת וצבטת סהל מערפה צחיח אלרזן מן פאסדה פאן כתירא מן אללגה ידור עליהא וארגו אן יכון פיה מקנע וכפאיה באלגרץ אלמקצוד בה מע כונה עלי צרב מן אלאיגאז.

[1] . . . בכל מתי אראד אן יזן פעלין אחדהמא עלי אלאכר אעתבר דלך באכתר הדה אלי אצול.

[2] ביאן אלאצל אלעאשר והו תסאויהמא פי אלרבים ואליחיד ופי אלסמוך ואלמכרת ופי רכוב מא ירכב עליהמא מן אלחרוף אן כאן אסמין.

[3] וקד יגי במת[א]ל דבר חכם מא לא יטאבקהמא ענד אלגמע נחו גמל חרש פיגי אלרבים מן גמל גמלים ומן חרש חרשים פלא יסתקים אלקיאס פאלאולי אן יחמל גמל עלי שפן אלדי גמעה שפנים עם לא עצום ברזן גמלים (Proverbes, xxx, 26).

[4] L'auteur observe là-dessus qu'on a expliqué (ויקאל) cette diversité par ce fait, que les noms de קָמָה et צָרָה dérivent de l'impératif (c'est-à-dire de la forme fondamentale) des verbes קום et צור. De là vient que la voyelle reste à l'état construit alors que pour דגה et יפה il n'y a point d'impératif דוג et יוף.

II

La deuxième partie du *Mouschtamil* traite de l'infinitif et comprend 18 chapitres [1]. L'auteur indique en tête de cette partie le contenu des chapitres, ce qu'il avait fait, sans doute, pour toutes les parties de l'ouvrage. La reproduction de quelques-uns de ces en-tête montrera sous quels aspects variés l'auteur a traité son sujet. 1° Définition et sens de l'infinitif ; 2° Différence entre l'infinitif et le nom verbal [2] ; 3° Division des infinitifs, tels qu'ils se trouvent dans la Bible ; 5° Y a-t-il des infinitifs qu'on ne peut pas ramener à des verbes, et y a-t-il des verbes qui n'ont pas d'infinitif auquel on puisse les ramener ? 7° Infinitifs qui sont employés dans des verbes d'autres racines et de même sens ; 10° Infinitifs qui s'ajoutent, non à un verbe, mais à un nom de forme infinitive [3] ; 12° Noms de genre infinitif à forme de participe passif (מפעול) ; 13° Infinitifs à forme de participe actif féminin [4] ; 15° Différence entre l'infinitif hébreu et l'infinitif arabe ; 16° Du mot לֵאמוֹר ; 17° Adjonction de particules à l'infinitif.

De ces 18 chapitres, j'ai la copie d'extraits des deux premiers, mais je ne peux pas les reproduire ici à cause de leur étendue. Le premier chapitre est particulièrement intéressant ; j'en citerai quelques remarques. Il commence par renvoyer à la première partie, où il a expliqué que, sous le מצדר (infinitif), on peut comprendre l'objet absolu, qui contient en lui le sens et les lettres du verbe qui en dérive [5]. L'auteur explique ensuite le nom arabe de l'infinitif, מצדרי, d'après son étymologie et sa signification, et montre à cette occasion une connaissance exacte de la langue arabe. Il remarque qu'en arabe מצדר désigne le lieu d'où part un objet, et que ce même lieu, quand un objet se dirige vers

[1] Le début est ainsi conçu : בשם אל עולם. אלכלאם פי אלמצאדר והו ישתמל עלי תמאניה עשר פצלא.

[2] אלפצל אלב׳ פי אלפרק בין אלמצדר ובין מא יקאל אנה אסם אלפעל ולים במצדר ומא אלדי יתמיז בה הדא מן הדא.

[3] אלפצל אלי׳ פי דכר אלמצאדר אלמטלקה לא עלי פעל בל עלי אסם גאר מגרי אלמצדר ואלכלאם עלי דלך.

[4] אלפצל אלי״ג פי מא גא מן אלמצאדר במתאל אסמא אלפאעלאת ומא יוגד מן אסם אלפעל אלמונת במתאל אסם אלפאעלה.

[5] אעלם אן קד מצי פי אלגז אלאול אלדי קבל הדא פי אקסאם אלמפעולין אן אלמפעול אלמטלק הו אלמצדר ואנה אלמפעול פי אלתחקיק לסאיר אלפאעלין להצמן אלפעל אלמשתק מנה מעגאה וחרופה.

lui, s'appelle מורד. De même en hébreu, le même endroit est désigné de façons différentes, comme dans la description du temple d'Ezéchiel (XLIII, 11), où מוצא et מובא désignent le même endroit, mais qui est considéré, d'un côté, comme entrée et, de l'autre, comme sortie, Ainsi, les stations des enfants d'Israël dans le désert s'appellent à la fois מחנה et מסע, parce qu'on y campait et qu'ensuite on en partait. De même, une hauteur se nomme מעלה et מורד suivant qu'on considère l'action de monter ou de descendre, par exemple מעלה בית חורון et מורד בית חורון (Josué, X, 10 et 11) [1].

L'infinitif est le lieu d'où part la flexion du verbe, ainsi que les temps, tels qu'impératif, parfait, futur et participe [2]. Parfois l'infinitif seul est employé, et il faut sous-entendre le même verbe, avec sa flexion, auquel il appartient : זכור (Exode, XX, 8) équivaut à זכור תִּזְכֹּר ; שמור (Deut., XVI, 1) équivaut à שמור תִּשְׁמֹר ; cf. תזכר (Deut., VII, 18), שמור תשמרון (Deut., VI, 17) [3]. A la fin du chapitre, l'auteur donne encore une définition générale de l'infinitif. C'est le nom, en tant qu'il est ajouté au verbe ou au participe actif soit réellement, soit virtuellement, et dont on peut, par la conjugaison, former le parfait, le futur et le participe actif [4].

[1] ופי אלעבראני מא יגרי הדא אלמגרי אעני אלמוצע אלדי תכתלף אלתסמיה עליה בחסב אכתלאף אלפעל נחו מוצא ומובא אלא תרי אלי קולה פי צורת הבית עֵן אלבית מוצאיו ומובאיו והו מוצע ואחד אלא דכל פיה אלדאכל סמי מובא ואלא כרג מנה סמי מוצא. וכדלך אלמואצע אלדי (*sic*) כאנוא בנו אסראיל יחטון פי אלבדיה וירחלון מנהא פאלמוצע ענד וצולהם אליה ינבגי אן יכון אסמה מחנה לקולה ויחנו פיה וענד רחילהם ענה יסמי מסע או מסעה לקולה ויסעו מנה. וכדלך אלעקבה ענד צעוד אלצאעד פיהא תסמי מעלה וענד אנחדארה פיהא תסמי מורד...

[2] ...כאן אצלא ללתצאריף אלמכתלפה פי אלפעל ואלפעל עלי אכתלאפה מן כונה אמרא ומאציא ומסתקבלא צאדר ענה ועאיד אליה ומשתק מנה וכדלך אסם אלפאעל אלמתצרף פקד הבת אדן אן אלמצאדר הי אלאצול ללאפעאל ולאסמא אלפאעלין. Ensuite, l'auteur réfute l'opinion contraire, suivant laquelle le verbe est la racine de l'infinitif et du participe. Il est impossible de concevoir un verbe qui ne serait pas précédé d'un infinitif.

[3] וקד יד̇כר אלמצדר פקט ואלפעל אלמקתרן אליה גיר מנטוק בה בל מקדר אקתראנה בה נחו זכור...

[4] וינבגי אן יקאל פי הדה אנה כל אסם אגרי ואטלק עלי אלפעל או עלי אסם אלפאעל תחקיקא או תקדירא ואמכן תצריפה אלי מאצי ומסתקבל ואסם אלפאעל. Il faut ajouter : ואמר, si l'on ne veut pas admettre que l'impératif est compris dans le futur.

III

Des lettres de l'alphabet[1]. Bien que l'alphabet hébreu compte 27 lettres, il n'y en a, en réalité, que 22, parce que cinq lettres ont une forme double (les lettres finales). Elles se partagent en deux classes : 11 lettres désignant la substance du mot, 11 lettres serviles et soumises à diverses conditions[2]. Celles des lettres serviles qui sont placées au commencement des mots se divisent en 3 groupes : 1° Le א ne sert que dans le verbe, pour la formation du futur ; 2° les lettres בכל ne sont usitées que dans les noms; 3° les lettres הוימנשת[6] sont employées dans les noms et les verbes. Après cette introduction générale, chaque lettre est examinée, selon ses fonctions, dans une série de chapitres non numérotés et séparés les uns des autres par le titre de פצל. Je n'ai que des extraits sur le א et le ב, que j'utiliserai plus loin.

IV

L'introduction manque à la quatrième partie. Nous avons deux chapitres de cette partie, mais leur contenu ne permet pas d'établir quel est l'objet de l'ensemble. L'un de ces chapitres traite

[1] Le commencement du chapitre est ainsi conçu : בשם אל חנון ורחום אלכלאם פי חרוף אלף בית פי אלגה אלעבראניה.

[2] ...י"א חרפא יתסאוא חכמהא פי אנהא לא [תוגד] אלא גוהריה... ואלנצף אלמכתלף אלאחכאם... י"א חרפא תכאלף אלי"א חרפא אלמקדם דכרהא... פתכון גוהריה וקד לא תכון גוהריה. L'auteur appelle la deuxième classe כואדם. C'est la division, usitée depuis Saadia, en lettres radicales et serviles.

[3] ...פאלדי יכתף אלאפעאל הו אלאלף אחד חרוף אלאונה אלדי בדא ובבקיתהא יכון אלפעל מסתקבלא ואלדי יכתף אלאסמא והו אלג חרוף והי אלבא ואלכאף ואללאם עלי אכתלאף אחכאמהא ואלדי ישתרך פיה אלאפעאל ואלאסמא הו אלבאקי מן אלאחדי עשר חרפא והי סבעה חרוף... Cette division fait comprendre celle que Saadia a adoptée pour les lettres serviles, à la fin de l'*Agrôn*, dont il ne reste que le commencement. Cela confirme ma façon de comprendre les mots היסודה et ההפוכה, comme étant le nom et le verbe (voir *Monatsschrift*, XXXIX, 113 et suiv., 247 et suiv). Remarquons que, parmi les lettres אונה, notre auteur ne mentionne que le א comme ayant une fonction exclusivement dans le verbe. Il s'ensuit que dans les mots du genre de אצבע, אפרוח, etc., il regarde le א comme faisant partie de la racine. C'est l'avis de Menahem b. Sarouq. Voir *ibid.*, 249, et *Z.D.M.G.*, XLIX, 348.

des mots « qui ressemblent aux lettres serviles[1] », c'est-à-dire des particules, dont le commencement du chapitre offre un nombre considérable : אשר מי מה כמה מתי אין אנה. Puis viennent les points par lesquels les particules ressemblent aux lettres serviles : 1° On ne les conjugue pas comme les verbes et elles n'ont pas, comme le nom, un pluriel et un état construit ; 2° la plupart sont incapables de revêtir les marques caractéristiques des noms et des verbes ; 3° elles ne désignent aucune substance, de sorte qu'elles ne peuvent pas être déterminées (par l'article), ni avoir d'attribut, ni être qualifiées[2].

Ensuite, l'auteur étudie les relations des particules avec le nom. Certaines particules, comme אשר, מי, sont des noms défectifs ; pour d'autres, il y a doute s'il faut les considérer comme des noms ou des particules. Il se peut que les créateurs de la langue aient donné les marques des noms à certaines particules parce qu'ils jugèrent bon de le faire[3]. Notre grammairien montre que même des mots qui sont certainement des particules sont traités comme des substantifs ; ainsi על, qui, dans des cas comme מעליכם ומעל אלהיכם ומעל ארצכם (I Sam., VI, 5) devient un nom, puisque la particule מ s'y ajoute. — Après cela, chaque particule est examinée à part[4].

Outre le chapitre sur les particules, j'ai de la quatrième partie du *Mouschtamil* un chapitre désigné comme « le deuxième chapitre sur l'état d'annexion » (אלפצל אלתאני מן אלאצפאה). L'état d'annexion — qui ne comprend pas seulement l'état construit —

[1] אלכלאם פי אלאלפאט אלמשתבהה באלחרוף אלכואדם דלכר פואידהא.

[2] אעלם אן הדה אלאלפאט תשתבה באלחרוף מן וגוה אחדהא למפארקתהא ללאפעאל פי אלתצריף אלי מאצי ומסתקבל ואסם פאעל ולמבארנתהא ללאסמא או למבארנה אכתרהא להא פי אלגמע ואלתפריד ואלאצאפה אלי אלאסם אלטאהר ואלמצמר וב׳ לאמתנאע אכתרהא מן קבול עלאמאת אלאסמא ואלאפאעל וג׳ לאנהא ליסת בדואת ישאר אליהא תוצף וילבר אנהא. D'après David ben Abraham, lexicographe caraïte, l'article sert : ללאשארה, « pour la démonstration ». Voir mon ouvrage : *Die grammatische Terminologie des Hajjûg*, p. 23, note 3.

[3] ...יגוז אן יכון אהל אללגה קד וצעוא דלך מן קביל אלאסמא ואסתחסנוא אדכאל בעץ עלאמאת אלאסמא עליהא. Là-dessus, l'observation caractéristique : ואן לם ינקל אלינא דלך, « bien que, sur ce point, aucune tradition ne nous soit parvenue ». C'est la conception des vieux grammairiens hébreux suivant laquelle la langue serait née par suite d'un accord (θέσει). Quelques lignes plus haut, notre auteur dit des particules : אנהא מן גמלה אלכלאם אלתי אצטלח אהל אללגה עליהא ואנהם וצעוה ליפיד פאידה מכצוצה (l. אלכלם).

[4] Je n'ai que les premières lignes sur אשר et מי. Voici comment débute le paragraphe sur אשר : אשר הו אסם לדכול אלחרוף וגירהא מן עלאמאת אלאסמא עליהא נחו באשר תמותי (Ruth, I, 17).

était donc traité dans une série de chapitres. Le début de ce deuxième chapitre nous renvoie au précédent, en observant que pour le nom seul il peut être question de forme d'annexion, mais que, dans le sens métaphorique, on parle aussi de forme d'annexion du verbe, parce que le verbe aussi se joint au mot qui le suit [1]. Il s'agit là, comme la suite le fait voir, de la différence de vocalisation (ponctuation) d'une seule et même forme verbale, suivant qu'elle se trouve au milieu de la phrase (en liaison avec le reste) ou à la pause [2]. Notre auteur commence par faire remarquer que ce ne sont pas toutes les formes conjuguées du verbe qui sont différemment ponctuées à la pause et dans le milieu du verset, et que, du reste, les divers genres de verbes varient beaucoup sur ce point. Je n'ai sous les yeux qu'un spécimen de ses explications, mais il suffit à caractériser la façon peu systématique dont notre ouvrage distingue les formes verbales les unes des autres. Sous le titre de הבא (probablement הָבֵא, impér. hiphil), il réunit quatre classes de formes verbales : 1° verbes dont l'impératif est comme הָשֵׁב ; 2° l'impératif זְרֵה ; 3° l'impératif הוֹשֵׁב ; 4° l'impératif בָּרֵךְ [3]. Pour la première classe, l'auteur indique la différence entre אַשִּׁיבָךְ (Job, XXXV, 4) et אֲשִׁיבָךְ, (Job, XL, 4); pour la deuxième, il cite עִשִּׁתָה (Deut., XXII, 21) et עָשָׂתָה (Isaïe, LXVI, 2); pour la quatrième, וִיבָרְכוּ (Néh., IX, 5) et יְבָרֵכוּ (Ps., LXII, 5); יְבָרֶכְךָ (Nombres, VI, 24) et וִיבָרְכֶךָ (Gen., XLIX, 25). Pour la troisième classe, il ne cite aucun exemple pour indiquer la différence entre la forme ordinaire et la forme pausale [4].

[1] קד נגיז פי צדר אלכלאם אלמתקדם אן אלאפעאל לא תצאף פי אלתחקיק בל אלאסמא הי אלמכתצה בדלך ואנמא לאתצאל מעני אלפעל במא יתבעה ישלק עליה אלאצאפה הגוזה.

[2] Aboulwalid aussi traite des formes pausales à la suite des formes de l'état construit.

[3] L'impératif est cité constamment par les grammairiens caraïtes comme étant la forme fondamentale du verbe. Voir Yéfet ben Ali dans Munk, *Notice sur Aboulwalid*, p. 21, note 1; Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 38, 60, 86 (sur David b. Abraham); *Z.D.M.G.*, XLIX, 55.

[4] Le passage sur cette classe est ainsi conçu : אלתצריף אלתאלת. מנהא והו מא אמרה השב ומאצירה השב ומסתקבלה ישב אלי סאיר מא ינתהי אליה פי תצריפה לא יטהר פרק בין מתצל אלמעני פיה ובין אלמנפצל. Au lieu de השב, השב, ישב, je lis הוֹשֵׁב, הוֹשִׁיב, יוֹשִׁיב.

V

La cinquième partie du *Mouschtamil* énumère immédiatement après le titre, sans numéroter les chapitres, les objets dont elle traite [1]. Cette liste offre un intérêt particulier à cause du nombre et de la variété des points étudiés. Comme elle nous fait connaître les idées philologiques de notre auteur, nous allons reproduire exactement la liste tout entière :

1° Le masculin et le féminin ; 2° du nombre ; 3° de la relation (פי אלנסב) ; 4° du *Hysteron proteron* [2] ; 5° des mots dont les lettres changent de place dans le mot sans que leur sens se modifie ; 6° des mots qui forment un arrêt pour la partie du texte qui les précède et un point de départ pour celle qui suit [3] ; 7° des vers dont la fin, d'après le sens, se rattache au commencement du vers qui suit immédiatement [4] ; 8° des suffixes pronominaux, c'est-à-dire des signes qui indiquent le nom qui n'est pas exprimé ; 9° de l'omission de l'indication qu'un ordre, donné à quelqu'un, a été exécuté, omission reconnaissable par la mention, dans la suite, d'un acte se rapportant à l'exécution; 10° du discours de plusieurs exposé comme si un seul homme avait parlé; 11° de la citation de discours s'écartant de la forme sous laquelle ils avaient été présentés auparavant; 12° des expressions qui, dans la traduction arabe, se ressemblent et sont de la même famille par le sens, alors que ces mots diffèrent en hébreu (synonymes); 13° des cas où les mots qui commencent le discours sont expliqués et spécialisés, sans qu'il y ait concordance entre la spécialisation et l'expression générale du commencement [5] ; 14° des expressions semblables par la consonnance et différentes par le sens (homonymes) ;

[1] Voici le commencement : אלגז אלכאמס מן אלכתאב אלמשתמל עלי אלאצול ואלפצול פי אלגדה אלעבראניה פיה אלכלאם פי אלתדכיר ואלתאניה אלכלאם פי אלעדד...

[2] Pour ces quatre premiers chapitres, cf. les chapitres correspondants chez Aboulwalid (*Louma*, ch. 37, ch. 43, ch. 20, ch. 32).

[3] אלכלאם פי אלפאט אלתי תכון מחטא למא תקדמהא ואבתדא למא תאכר ענהא.

[4] אלכלאם פי אלפואסיל אלמתצל אכרהא באול מא ילוהא מן אלפואסיל פי אלמעני. Saadia réunit dix versets pareils. Voir *Abrah. ibn Esra als Grammatiker*, p. 39, note 14.

[5] אלכלאם פי מא יגי מן שרח אלכלאם אלמצדר בה ומן הפצילה גיר מטאבק לה.

15° des expressions qui se ressemblent par le sens, mais diffèrent par la consonnance et auxquelles correspondent de semblables expressions en arabe (synonymes dans les deux langues) ; 16° des cas où la même racine verbale se divise en plusieurs sortes de flexions, et lesquelles sont transitives, lesquelles intransitives [1].

Jolie série, qui appartient peu à la grammaire ! Il y a là côte à côte des considérations sur la grammaire, la syntaxe, la lexicologie, la rhétorique, les particularités du style biblique et de la composition biblique, à la façon dont Aboulwalîd traite ces questions dans des chapitres séparés, dans son principal ouvrage grammatical. J'ai de nombreux extraits sur les nos 1, 12, 14, 15, 16, qui me mettent à même de donner une idée de la manière dont notre auteur traite ces divers sujets.

Le chapitre sur le masculin et le féminin débute par une réflexion générale fort sensée sur le genre grammatical. La différence de sexe que la nature a établie chez les animaux a été attribuée par métaphore à d'autres objets et à leur dénomination. Aussi les noms seuls peuvent-ils avoir un genre grammatical, la différence de genre dans les verbes ne provient que de leurs rapports avec les noms [2].

Dans le chapitre sur les synonymes (n° 12), l'auteur paraît avoir expliqué différents groupes de mots qui se rapprochent par leur signification. Ainsi, il s'exprime de la façon suivante sur le groupe des mots voulant dire « trembler » [3] : « ויחרד (Gen., XXVII, 33), וירגז (II Sam., XIX, 1). J'ignore la différence de ces deux mots tant sous le rapport de l'étendue que sous celui de l'intensité de l'acte qu'ils expriment. Il n'y a pas de différence entre יחרדו (Osée, II, 2) et ירגזון (Habacouc, III, 7), entre יחרד (Job, XXXVII, 1) et ותרגז (Hab., III, 15), מחריד (Lévit., XXVI, 6) et מרגיז (Is., XIV, 16), חרדו

[1] אלכלאם פי אלגדה אלואחדה אלמנקסמה אלי עדה תצאריף ומא מן דלך מתעדי ומא מנדה גיר מתעדי. Il s'agit des conjugaisons.

[2] אעלם אן אלתדכיר ואלתאניתי חקיקתהמא ראגעה אלי מא בה יתמיז אלדכר מן אלאנתי ואלאנתי מן אלדכר פי סאיר אלחיואן... פאדא אטלק אלתדכיר ואלתאניתי עלי אלגמאד ועלי מא יגרי מגראה כדלך עלי סביל אלתשבידה... פאדא כאן דלך כדלך פאלאסמא הי אלתי תונת ותדכר מן גמלה תלתה אקסאם אלכלאם מן חית לא מדכל לדלך פי אלאפעאל אד לרסת מסתקלה באנפסהא כאלאסמא בל הי אכבאר ען אלאסמא פי מא מצי מן אלזמאן ופי מא יאתי... ולרס פי דכך תדכיר ללפעל ולא תאניתי לה ואנמא לתעלק אלפעל באלאסם תבעה פי דלך ולא מדכל לדלך אריצא פי אלחרוף מן חית אנהא אדוארת פי כדמה אלאסמא... פצאר אלמסתבד באלתדכיר ואלתאניתי פי אלתחתיק הי אלאסמא דון אלאפעאל ואלחרוף.

[3] לשון חרדה ומא יגרי מגראה.

(I Sam., XIV, 15) et ורגזו (Jér., XXXIII, 9), חרדו (Is., XXXII, 11) et רגזו (Ps., IV, 5). »

Pour le groupe des mots signifiant « sec[1] » : יבשו (Joël, I, 20), et חרבו (Gen., VIII, 13), il dit que le mieux est de traduire le premier par יבסה, le second par גפּת. Le sens est le même pour les deux mots, mais il est bon de les distinguer aussi l'un de l'autre dans la traduction, si l'on veut rendre le sens avec précision. Cependant, il paraît y avoir une différence entre eux : יבש indique l'idée de sécheresse en général, חרב s'applique plus particulièrement à l'eau qui se dessèche. Par exemple : יחרב (Is., XIX, 5), ויחרב (Ps., CVI, 9), חרבי (Is., XLIV, 27), לחרבה (Exode, XIV, 21). יבש exprime l'idée de « se dessécher », aussi bien pour l'eau que pour les plantes et pour tout ce qui est humide. Ainsi יבשו (Joël, I, 20), יבשו (Ezéch., XXXVII, 11), ויבש (I Rois, XVII, 7), ייבש (Is., XIX, 7), וייבש (Jonas, IV, 7), יבשה (Gen., VIII, 14), יבש (Jos., IX, 12), תיבש (Job, XV, 30), ויבשו (Job, XII, 15[2].)

Pour les homonymes (n° 14), notre auteur apporte, d'abord, un exemple de l'arabe[3], et, ensuite, des exemples de l'hébreu, comme חרב, « être dévasté » et « dessécher ». Dans un paragraphe spécial, il parle des homonymes hébreux auxquels correspondent des homonymes arabes[4]. Il remarque que les exemples de cette espèce sont rares, et il cite comme tels היובלים (Jos., VI, 4), traduit par אלמגלבין, et יובילו (Ps., LXXVI, 12), traduit par יגלבו. A la racine hébraïque בל correspond, dans les deux cas, la racine arabe גלב, une fois dans le sens de « élever la voix d'une certaine façon », et l'autre fois dans le sens de « rapporter de loin[5] ».

[1] לשון יבישה ומא יגרי מגראה.

[2] אלאולי אן יפסّר אלאול יבסה ואלב' גפּת ומעאהמא סוא לכנّה מהמא ומכן תגויר עבארה אהדהמא ען אלאכר מע תבוה אלפאידה בהמא הו אולי, ואלדי ילוח מע דלך מן אלפרק בינהמא הו אן אלאول אעם ואלב' אבيّן מן חית אן אלב' יכתיّ בגפאף אלמיאה כקו'... ואלב' (ואלא' l.) ישיע פימא הדא סבילה ופי סואה מן נחו יבס אלנבאת ואלאשיא אלרטבה כקו'...

[3] Il cite le mot אסרג, qui signifie aussi bien « éclairer que « seller. »

[4] אלכלאם פי מא כאן מן אללגאת פי אלעבראני מתפק אללפט ומכתלף אלמעני וכאן כדלך ארצא פי אלערבי.

[5] פמתל הדא קולה שופרות היובלים יובילו שי אלדי אלאول יפסّר אבואק אלמגלבין ואלב' יגלבו תחפה פקד אתפק לפטהמא פי אלגתין ואכתלף מעאהמא פאלאול מן אלתגליב ואלגלבה אלדי יפיד עלו אלצות עלי וגה מכצוץ ואלב' מן אלגלב ויפיד חמל אלבצאיע וגירהא מן אלבעד ואלבא ואללאם אצל אלגתין פי אלעבראני ואלגים ואללאם ואלבא אצל תרגמתהמא פי אלערבי. Au sujet de היובלים, notre grammairien fait encore remarquer que dans ce sens, où à la racine בל s'ajoute un י, il n'existe point de verbe, mais un participe actif : יובל (Ex., XIX, 13).

Dans le seizième chapitre, il parle des synonymes qui sont rendus également en arabe par des synonymes. Ainsi, au groupe hébreu : שאל, דרש, בקש, חקר, בקר et חפש, correspondent en arabe : סאל, אלתמס, טלב, פחץ, פתّש. L'auteur indique les nuances de sens qui distinguent ces verbes arabes les uns des autres, et, d'après ces nuances, il établit le sens des verbes hébreux.

Le dernier chapitre de la cinquième partie montre la façon primitive dont notre grammairien différencie les formes verbales[1]. Il se sert de la racine לך (aller) pour faire voir toutes les flexions dont cette racine est susceptible. Il admet *neuf flexions possibles* pour לך, et il les marque par l'impératif de chaque forme : 1° לֵךְ (Exode, VII, 15) ; 2° לַךְ, וַיֵּלֶךְ (Nombr., XII, 9) ; 3° הָלֹךְ, יַהֲלֹךְ (Ps., LVIII, 9) ; 4° הָלַךְ, תְּהַלֵּךְ (Ps., LXXIII, 9) ; 5° הַלֵּךְ (Eccl., XI, 9) ; 6° הוֹלֵךְ ; 7° הַהֹלְכִים, מַהֲלָכִים (Zach., III, 7) ; 8° נֶהֱלַכְתִּי, הֶהָלֵכְתִּי (Ps., CIX, 23) : 9° הִתְהַלֵּךְ (Gen., XVII, 1). Pour employer notre terminologie actuelle, il donne quatre formes du Kal, le Piel, deux formes du Hiphil, et il indique le Niphal et le Hithpaël comme des formes coordonnées[2].

VI

J'ai un grand fragment de la sixième partie du *Mouschtamil*, qui a pour objet la conjugaison du verbe הלך sous la forme de הַלֵּךְ. L'auteur y déclare qu'on peut tirer de cette forme 25 formes particulières[3], qui, rangées « d'après les 10 personnes[4] », donnent les groupes suivants :

1re personne : אֲהַלֵּךְ, הִלַּכְתִּי, נְהַלֵּךְ, הִלַּכְנוּ (4 formes).

2e personne : הַלָּכְתָּ, הַלָּכְתְּ, הַלַּכְתָּ, הַלַּכְתְּ, הַלַּכְתֶּם, הַלַּכְתֶּן, הַלַּכְנוּ, הַלַּכְנָה, תְּהַלֵּךְ, תְּהַלְּכִי, תְּהַלְּכוּ (12 formes).

3e personne : יְהַלֵּךְ, יְהַלֶּכוּ, הִלֵּךְ, הִלְּכָה, מְהַלֵּךְ, מְהַלֶּכָה, מְהַלְּכִים, מְהַלְּכוֹת (9 formes).

[1] Les formes sont ainsi numérotées : תצריך אול, תצריך תאן... תאסע. La sixième forme manque dans mon extrait, je l'ai ajoutée par voie d'hypothèse.

[2] De même, de ידע il distingue 8 formes : יָדַע, יָדֵעַ, יָדַע, יָדַע, יוֹדֵעַ, הוֹדַע, הִתְוַדַּע, הִוָּדַע.

[3] פיכון בולך כ"ה לפטה... יכון גמיע מא תקדّם כ"ה לפטה.

[4] אלי אלאשכאץ, c'est-à-dire 1re pers. sing. et plur. ; 2e pers. sing. et plur., masc. et fém. ; 3e pers. idem. Ce sont les « dix possesseurs » (קונים) de Saʿdia. Voir *Revue*, XX, 143.

L'auteur ajoute qu'il n'a pas mis la 3e personne fémin. sing. du futur, parce qu'elle ressemble à la 2e pers. masc. sing.; pour la même raison, il a omis la 3e pers. fémin. plur. du futur, comme étant la même que la 2e pers. fémin. plur.

La sixième partie finit avec le paragraphe sur la conjugaison du verbe הלך; la phrase finale du paragraphe, en effet, précède immédiatement la formule finale de la partie tout entière.

VII

La septième partie s'occupe de lexicographie. Elle commence par des considérations sur la différence de signification résultant de l'ordre différent des lettres dans un mot[1]. Après avoir examiné les rapports de l'expression et de l'idée à exprimer[2], il parle des modifications de sens dues aux modifications dans la position des lettres, comme, par exemple, en arabe צרב et רבץ; puis il étudie les changements de signification dus aux changements des voyelles, et, à côté d'exemples arabes, il cite דָּבָר, דֵּבֶר et דֹּבֶר. Il semble qu'il y ait eu ensuite un long passage sur la manière de déterminer la racine du mot; il en est resté un fragment contenant la critique des anciens lexicographes; nous y reviendrons plus loin.

Après l'introduction générale viennent les articles lexicologiques, dont deux, sur זקן et צלע, sont entre mes mains. Pour donner une idée du procédé de notre auteur, nous reproduirons le dernier article : « צלע. Quand ces trois lettres, placées dans cet ordre, forment un mot, elles ont plusieurs significations : 1° côte (du corps) (Gen., II, 21); 2° le côté d'un objet inanimé (Ex., XXVI, 20; *ibid.*, XXX, 4; II Sam., XVI, 13); 3° une des constructions du Temple (Ez., XLI, 6), et, d'après certains, une fenêtre; 4° un nom

[1] אלכלאם פי מא יתפק מענאה ויכתלף מן אלחרוף אלמנטומה עלי וגה דון וגה.

[2] La première phrase est la suivante : אעלם אן אלנקלא למא דעתהם אלהאגה אלי אפהאם בעצהם בעצא אגראצהם ותעריף מראדאתהם פדעוא ענד דלך אלי אלאצטלאח עלי אלכלאם מן הית כאן אקרב מאכדא ואכתל מתנאולא מן גרה מן אלאפעאל. C'est l'exposition la plus precise de sa conception, mentionnée plus haut (p. 241), sur l'origine du langage : « Lorsque les êtres doués de raison furent amenés par la nécessité à se communiquer leurs intentions et leurs désirs, ils arrivèrent par un accord au langage, parce que c'est un acte qu'il est plus facile de commencer et d'accomplir que les autres opérations. »

de lieu (Jos., XVIII, 28); 5° boiter (Gen., XXXII, 32; Ps., XXXV, 15; Jér., XX, 10). — Quand l'ordre des lettres est changé et que le ל se place entre le ע et le ץ, עלץ, le mot signifie « joie » (I Sam., II, 1; Prov, XI, 10; Hab, III, 14; Ps., XXV, 2). Si le צ se trouve entre le ל et le ע, עצל, le mot signifie « paresse » (Prov., XIX, 24, etc.). »

Les racines, mais seulement — comme on verra bientôt — les racines complètes de trois lettres, sont données sous forme de groupes combinés dans ce fragment de dictionnaire. Les deux derniers groupes sont תלע (עהל, תעל) et תער (ערה, תרע).

Ces articles sont suivis d'un long épilogue que nous examinerons plus loin et qui forme la conclusion de tout l'ouvrage.

La conclusion du *Mouschtamil* a été publiée dans la Chrestomathie judéo-arabe de M. H. Hirschfeld, à la fin du morceau sur le chaldéen biblique[1]. M. Hirschfeld a emprunté cet intéressant spécimen de philologie sémitique comparée à un ms. du British Museum, que M. Hartwig Derenbourg a décrit de la façon suivante (*Revue*, XXIII, 290) : « Or. 2592. Dictionnaire des racines verbales de la Bible avec leurs dérivés, rangées dans un ordre mnémonique et expliquées en arabe (caractères hébraïques), avec un chapitre en arabe sur le chaldéen biblique[2]. » Or, ce dictionnaire qui, dans le ms., précède le morceau édité par M. Hirschfeld, n'est rien autre que le glossaire des groupes combinés des racines trilittères contenu dans la septième partie du *Mouschtamil*. J'ai pu m'en assurer avec l'aide de M. Gerald Friedländer, étudiant au *Jewish College* de Londres.

M. Friedländer a été assez aimable pour examiner ce ms., sur ma demande, et je lui dois les communications qui suivent. Le dictionnaire n'est pas complet ; le ms. commence au milieu de l'article קבר[3], puis viennent les articles רקב et רבק. Il s'agit donc des racines appartenant au groupe de la racine בקר. A partir de là, plus de lacune. Il y a en tout, en dehors de בקר, 95 groupes de racines, dont les derniers, comme dans le ms. de Saint-Pétersbourg, sont תלע et תער. Du reste, je donne en note un extrait du ms. du British Museum, d'après la copie de M. Friedländer[4]. L'iden-

[1] *Arabic chrestomathy cin hebrew characters* (Londres, 1892), p. 54-60. Voir *Revue*, XXV, 152.

[2] Dans le catalogue du British Museum (*Descriptive list of the Hebrew and Samaritain mss.*, Londres, 1893), p. 93, le titre est : *Dictionary of Biblical verbal roots and their derivatives.*

[3] ...ויקבר בקבר יואש אביו בקברי אשר כריתי לו בארץ כנען שמה תקברני.

[4] כנף אדא אנהמתמת הדה אלתלתה אחרף פי לפטדה אפאדת נעאני

tité du dictionnaire du British Museum (ms. or. 2592) avec la septième partie du *Mouschtamil* est donc évidente. Seulement, la conclusion finale qui suit cette septième partie, mais se rapporte à l'ouvrage entier, se trouve dans le ms. du Br. Museum, non pas après le dictionnaire, mais après un chapitre spécial annexé au dictionnaire. Il faut en conclure que ce n'est pas le dictionnaire, mais ce chapitre, qui formait la fin du *Mouschtamil*, et qui est omis, pour une raison quelconque, dans le ms. de Saint-Pétersbourg.

Avec ce chapitre nous avons alors au complet les huit parties dont parle Abraham ibn Ezra, et nous pouvons regarder le morceau édité par M. Hirschfeld comme la huitième partie du *Mouschtamil* ou, du moins, comme un fragment de cette partie. Par là, ce morceau gagne encore en intérêt et mérite d'être exposé ici. On verra par la même occasion que, par son contenu, il se rattache étroitement aux autres parties.

VIII

La VIIIe partie parle de la langue chaldéenne, de ses ressemblances et de ses différences avec l'hébreu [1]. L'auteur déclare que, pour le chaldéen (l'araméen biblique), il n'est pas aussi facile de fixer les formes et les règles grammaticales que pour l'hébreu [2],

אחדהא אלגנאח אלחקיקי כקולה ושסע אותו בכנפיו יפרש כנפיו וישאו הכרובים את כנפיהם שש כנפים נגעות כנף אל כנף כנפי יונה ואשבאה דלך. ותאניהא מא ית... בה אלי דלך וישבה בה כקולה ופרשת כנפך על אמתך ואפרש כנפי עליך אשר באת לחסות תחת כנפיו ואשבאה דלך ממא יגרי הדא אלמגרי אלדי יתרגם כנפא פי אלערבי. ותאלתהא מא יפסר טרפא כקולה מכנף הארץ בכנף בגדו ונגע בכנפיו ויחזק בכנף מעילו את כנף המעיל לאחז בכנפות הארץ על כנפי בגדיהם על ציצת הכנף ונשאיר דלך. ואדא תגרת ען הדא אלתרתיב ותוסט אלפא בין אלכף ואלנון בהדה אלצורה כפן פסרת מן אלתאגה כקולה לשד ולכפן תשחק והנה הגפן הזאת כפנה שרשיה אלו. ואדא תגרת ען הדא אלתרתיב ותוסט אלפא בין אלנון ואלכף בהדה אלצורה נפך כאן אסמא לבעץ אלגואהר כקולה נפך ספיר ויהלם ספיר נפך וברקת ומא יגרי הדא אלמגרי.

[1] אלכלאם פי לגה אלכסדאני ודכר מא מנהא יואפק טריקה אלעבראני לגה אלכסדאניין. ומא מנהא יכאלף Saadia, lui aussi, appelle la langue du livre de Dauiel. Voir un fragment du ס' הגלוי dans Harkavy, *Studien u. Mittheilungen*, V, 151. Cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-paläst. Aramäisch*, p. 3.

[2] Il est intéressant de noter les catégories grammaticales qu'énumère l'auteur

« parce que ce n'est pas notre langue et qu'ensuite ce qui en reste n'est pas aussi considérable que ce qui nous est parvenu de notre langue [1]. » Une autre difficulté du chaldéen vient de ce qu'il n'a pas autant de régularité et de fixité dans les formes que l'hébreu, qu'on est moins fondé à y appliquer les raisonnements par analogie et que ses exceptions ne s'expliquent pas aussi facilement [2]. Après ces observations préliminaires, des remarques particulières se suivent sans ordre sur les formes grammaticales de l'araméen biblique, que l'auteur compare sans cesse avec celles de l'hébreu. Citons quelques-unes de ces observations pour caractériser cette manière primitive de faire de la philologie comparée.

La 3e pers. sing. masc. du parfait a très souvent la même forme que l'impératif masc. sing. de l'hébreu; par exemple : קְצַת, אֶזַל, סְגַר. — Le participe a la forme du parfait hébreu, par exemple : יָדַע (Dan., II, 8), אמר (IV, 4). — Certaines formes ressemblent tout à fait à l'hébreu, par exemple, ישלט (Dan., V, 7; cf. Eccl., II, 19); שָׂם (VI, 15). — Les formes de la 2e et de la 3e pers. plur. masc. à l'imparfait, ont toujours un ן à la fin (תעבדון, יפלחון), ce qui n'a pas lieu en hébreu. — En hébreu, point de différence à la 3e pers. plur. du parfait entre le masc. et le fém. [3], tandis qu'il y en a une en araméen : סלקן (Dan., VII, 3) et סליקו (Ezra, IV. 12), שנין (Dan., VII, 3) et שנו [4] (III, 27). — La plupart des suffixes pronominaux du chaldéen ne ressemblent pas à ceux de l'hébreu. La différence de la forme תִּתְרְמוּן (Dan., III, 15) d'avec la forme habituelle avec le suffixe ־ון vient de ce que les verbes de racine bilittère ont habituellement au pluriel ו au lieu de ה. — Certaines particules sont communes aux deux langues, par exemple : מִן, עַד, עַל.

(cela établira en même temps la concordance avec les autres parties) : טריקדה אלאמר ואלמסתקבל ואלמאצי וגיר דלך מן תצריף אלפעל פיהא ופי מא ירגע אלי גמע אלאסמא ותפרידהא ותמייז אלמצאף פיהא מן גיר אלמצאף ואלמתצל מן אלמנפצל...

[1] מן חית אנהא ליסת לגתנא ולא אלמוגוד מנהא מענא מתסעא כאתסאע לגתנא או קריבא מנהא.

[2] בלים גמיע מא טפרנא במערפה מנהאגהא גאריא עלי סנן ואחד כאלעבראני אלתי ישיע אסתמראר אלאוזאן פיה וצחה אלמקאיסה וחמל אלבעץ עלי נטירה וטרד אלשביה פי מתאלה ורד שאהדה אלי משהורה ואלתאויל למא כרג ען דלך...

[3] L'auteur se reporte ici au chapitre sur le masc. et le fém. : וגיר דלך ממא מצי דכרה פי אלתדכיר ואלתאניה, c'est-à-dire au 1er chapitre de la ve partie.

[4] L'auteur regarde donc la forme fémin. du participe comme le parfait.

Maintenant que nous avons analysé tout le *Mouschtamil*, essayons d'apprendre quelque chose sur l'auteur, qui n'est nommé ni dans l'ouvrage ni dans l'épilogue. Nous n'avons comme renseignement que les autorités qu'il cite, et qui nous permettront, du moins, de déterminer l'époque à laquelle il vécut. Il cite, en tout, trois autorités par leur nom :

1° *Abou Yacob ben Noah.* — Le deuxième chapitre de la troisième partie traite de la différence entre le מצדר et le אסם אלפעל et commence ainsi : « Sache que j'ignore la différence qu'établissent à ce sujet les grammairiens arabes (אהל אלערביה) et même nos confrères (אצחאבנא). Je sais seulement que, dans leurs dissertations philosophiques, ils ont accoutumé de dire que l'un est un nom verbal et l'autre un infinitif[1] ; ils n'expliquent point la différence entre les deux mots, ni pourquoi l'un est plutôt un infinitif que l'autre. Sans doute, le maître Abou Yacoub ben Nûh (que la faveur de Dieu soit sur lui) a déclaré, dans son livre אלדקדוק, que les noms verbaux terminés en ה sont de deux sortes : 1° infinitif ; 2° nom. Pour ce qui concerne leur différence, il dit que, pour le nom, le ה, à l'état construit, se change en ת, par exemple : עֶזְרָתִי de עֶזְרָה, יִרַאַת ה' de יִרְאָה, etc.[2] » Cet Abou Yacob b. Noah, auteur d'un דקדוק, est évidemment אבו יעקב יוסף בן בכתוי המדקדק הבבלי[3]. Comme notre auteur l'appelle בן נוח, on peut supposer que « le grammairien » Abou Yacob Joseph est identique à יוסף בן נוח[4] et que בן בכתוי n'est pas le nom du père. Les opinions citées au nom de Joseph ben Noah[5] peuvent, vu leur contenu, être empruntées au « Livre des Commandements », ספר המצות, qu'on attribue à Abou Yacob[6]. Le nom de son ouvrage grammatical, אלדקדוק, n'était pas connu jusqu'ici.

2° *Abou Souleimân de Fez.* — Dans l'introduction à la septième partie on lit : « Quant à la méthode des auteurs d'*Agrôn* (diction-

[1] גיר אנהם ידכרון פי כלל כלאמהם פי אללגה אן הדה אללפטה אסם ואן הדה מצדר. — כלל est le mot hébreu, donc cela signifie : בכלל דבריהם על הלשון.

[2] ואן כאן לעמרי אלשיך אבו יעקב בן נוח רצי אללה ענה קד דכר פי כתאבה אלדקדוק אן אסמא אלאפעאל אלתי אואכרהא הא עלי צרבין אחדהמא מצדר ואלאכר אסם ואעתבר רחמה אללה פי תמייז אלמצדר אנקלאב אלהא אלתי פי אכרה ענד אלאצאפה אלי תא נשיר עזרה עזרתי היות יראה יראת י"י אשמה אשמתי אלי גיר דלך ממא יגרי הדא אלמגרי.

[3] Voir Pinsker, *Likkoutè Kadmoniot*, p. קי.

[4] *Ibid.*, p. כה.

[5] *Ibid.*, appendice, p. 73, 74.

[6] *Ibid.*, p. 62.

naires), comme Abou Souleimân de Fez et autres, elle mérite approbation, eu égard au but que ces savants poursuivent, et elle est d'une grande utilité pour ceux qui veulent se perfectionner dans cette science. De leurs livres, j'ai vu l'*Agrôn* de Abou Souleimân (que Dieu l'ait en pitié) et son autre ouvrage plus court. On prétend qu'un autre, parmi les anciens, a rédigé un ouvrage dans le même esprit que lui [1]. » Abou Souleimân, auteur d'un *Agrôn*, est manifestement le lexicographe David b. Abraham de Fez, dont l'ouvrage nous est connu par les travaux de Pinsker [2] et de M. Neubauer [3].

Outre le dictionnaire de David b. Abraham, notre grammairien, comme on voit, connaît aussi un recueil que cet auteur a lui-même tiré de son livre [4]. Jusqu'ici, nous savions seulement qu'Abou Saïd b. Al-Hassan al-Basri, c'est-à-dire Lévi ben Yéfet, avait rédigé un recueil de ce genre, d'après l'Agrôn de David, qui servit ensuite de base à l'Agrôn d'Ali ben Souleimân [5]. Peut-être notre auteur parle-t-il de ce vocabulaire abrégé de Lévi ben Yéfet, et l'attribue-t-il par erreur à David ben Abraham. Le dictionnaire « d'un ancien » qu'il ne connaît que par ouï-dire est peut-être l'Agrôn de Saadia.

3° *Yahya ben Dâoud du Maghreb.* — Dans la troisième partie, au chapitre sur le א, nous lisons : « Yahya ben Daoûd al-Maghribi dit que le א dans אזכרתה (Lév., II, 2) remplace le ה, parce que ce mot doit être considéré comme un factitif de זכר, se souvenir [6]. » Le grammairien en question est Abou Zakarya Yahya ibn Daoûd, en hébreu Yehouda ben David Hayyoudj [7], qui était de Fez, et pouvait donc être appelé Maghribi. Mais peut-être l'auteur du *Mouschtamil*, qui habitait l'Orient, qualifie-t-il de Maghribi le

[1] (*sic*) פאנמא אלטריקה אלתי סלכהא מצנפי כתב אגרון כאבי סלימן אלפאסי ר׳ אללה וגירה פהי טריקה מסתחסנה פי מא קצדוה כתירה אלנפע למן ירץ (*sic*) נפסה פי הדא אלעלם אלריאצה אלתאמה ואלדי ראיתה מן כתבהם פהו כתאב אגרון לאבו סלימן ר״א ואלמכתצר לה ויחכי אן גירה מן אלמתקדמין קד צנף ארצא פי מענאה. Suit alors une critique, qui, malheureusement, nous est parvenue incomplète, d'Abou Souleiman au sujet des racines des verbes ; il semble que notre auteur combat l'opinion de ceux qui admettent des racines à une lettre, comme ד pour נודד.

[2] *Likkouté Kadm.*, p. קיז.

[3] *Notice sur la lexicographie hébr.*, p. 25-155. Voir aussi mon livre : *Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Aboulwalid*, p. 71-78.

[4] ואלמכתצר לה.

[5] Voir sa préface dans Pinsker, p. קכג.

[6] וקד קאל יחיי בן דאוד אלמגרבי אן אלאלף פי אזכרתה מקאם הא לתעדי לגה אלדכר מנה.

[7] Ali ben Souleiman appelle Hayyoudj : יחיי אבן דאוד רחמה אללה.

grammairien Hayyoudj, qui était originaire de Fez et habitait l'Espagne, afin de désigner les deux pays par une seule expression[1].

Le plus ancien de ces trois auteurs est Aboû Yacob, qui, probablement, fut contemporain de Saadia et plus âgé que lui. On peut considérer David ben Abraham comme un contemporain plus jeune de Saadia, et notre auteur accompagne son nom de la formule consacrée aux défunts. Si le résumé de l'Agrôn qu'il cite est l'œuvre de Lévi ben Yéfet, c'est-à-dire du fils de Yéfet ben Ali, nous sommes amenés au dernier tiers du xe siècle. Hayyoudj n'est pas cité comme déjà mort, mais nous pouvons quand même admettre qu'il ne vivait peut-être plus quand notre auteur mit son ouvrage à contribution. Il est même probable que les écrits de Hayyoudj ne se propagèrent en Orient qu'après sa mort, lorsqu'ils eurent acquis de l'autorité dans leur pays. Si Hayyoudj mourut vers 1010[2], notre auteur a pu connaître ses œuvres avant 1020. Cette date correspond à celle que nous trouvons dans la conclusion du *Mouschtamil*, mais que donne seul le ms. du British Museum, où on lit à la fin : « Cet ouvrage fut terminé au mois de Radjab de l'an 417[3]. » Le *Mouschtamil* fut donc achevé en l'an 417 de l'hégire, c'est-à-dire en l'an 1026 de l'ère chrétienne. Cette date concorde parfaitement avec cette circonstance que vers 1040, Aboulwalîd reçut un écrit du grammairien de Jérusalem (une partie du *Mouschtamil*) des mains d'un pélerin espagnol qui avait été à Jérusalem. Il lui faut donc enlever la place qu'Abraham ibn Ezra lui assigne, parmi les anciens grammairiens, entre Saadia et Dounasch ben Tamîm. Ibn Ezra l'a probablement mis entre ces deux auteurs parce qu'il ne savait rien de précis sur l'époque où il vécut, et il l'a placé à l'origine de la philologie hébraïque à cause de ses opinions en matière de grammaire.

Comme la date mentionnée à la fin de la conclusion correspond aux dates tirées de l'ouvrage même, on est reçu à dire que la conclusion n'est pas l'œuvre d'un ancien copiste, mais de l'auteur lui-même. Nous allons la reproduire, parce qu'elle seule nous fournit des renseignements sur notre écrivain anonyme et qu'elle est de sa composition[4] : « J'en étais arrivé, dit-il, à cet endroit de mon

[1] Moïse ibn Ezra appelle Hayyoudj : אלבאסי הם אלקרטבי. Quant à l'opinion citée au nom de Hayyoudj sur אזכרהה, elle se trouve dans le chapitre sur les lettres אהוי (Nutt, p. 9; Dukes, p. 9) : אזכרה כמו הזכרה. Notre anonyme développe cette assertion sommaire.

[2] Voir Derenbourg, *Opuscules et traités d'Aboulwalîd*, p. xii.

[3] Hirschfeld, *Chrestomathy*, p. 60 : וכאן אתמאם דלך פי רגב מן סנה סבע עשר וארבע מאה.

[4] Le texte dans Hirschfeld correspond exactement à celui du ms. de Saint-Pétersbourg.

ouvrage, qui comprend les principes généraux et les règles particulières de la langue hébraïque[1], quand je fus atteint par un coup de la destinée, qui fut aggravé par une maladie du corps et du cœur. C'est ainsi que je dus interrompre mon travail, m'abstenir d'ajouter d'autres chapitres à la partie déjà achevée de l'ouvrage et détourner mon esprit de son occupation accoutumée[2]. Si Dieu veut être assez bienveillant pour améliorer mon état et me procurer des loisirs pour de nouveaux travaux, ce sera un effet de sa grâce et de sa faveur. Mais si telle ne doit pas être ma destinée, je demande grâce à Dieu en faveur de ce que j'ai fait et j'implore son assistance pour quitter ce monde, exempt de châtiments et de souffrances ; or, il est le maître, et tout dépend de sa grâce. Je prie le lecteur qui trouvera des fautes ou des négligences d'être indulgent envers moi, et d'excuser mes erreurs, eu égard à mon état, qui ne me permet pas de parfaire mon travail. Dieu seul, par sa grâce, préserve des fautes et permet de parler et d'agir en toute rectitude, par les manifestations visibles et secrètes de sa faveur. »

L'auteur du *Mouschtamil* était-il Caraïte ? On doit répondre affirmativement à raison des deux autorités caraïtes qu'il mentionne. Il cite aussi, sans le nommer, « un des nos maîtres », « un de ceux qui pratiquent la méthode de la langue et du דקדוק »[3]. Il semble ici encore être question d'une autorité caraïte. Je rappelle encore ce détail, déjà mentionné, que notre auteur regarde, à la façon des docteurs caraïtes, l'impératif comme la forme fondamentale du verbe. Si Aboulwalîd savait que le grammairien de Jérusalem était Caraïte, — et il pouvait le savoir par le pélerin de Léon, — nous comprenons pourquoi il n'a pas voulu le nommer[4]. Abraham ibn Ezra ignorait sûrement son nom. Moïse ibn Ezra le connaissait-il ? D'après les données que nous possédons, il faudrait répondre que non. Toutefois, grâce à l'obligeance

[1] אלי האהנא כאן אנתהי מא חצל מן אלתעליק פי אלכתאב אלמשתמל עלי אלאצול ואלפצול פי אללגה אלעבראניה.

[2] וצרף אלכאטר ען עאדתה פי מא סלף פי הדא אלשאן. Au lieu de עאדתה, le ms. du Br. Mus. a איאדתה. Peut-être notre auteur veut-il excuser par là l'état incomplet de la huitième partie.

[3] Dans le troisième chapitre : ואעלם אן בעץ משאיכנא רחמה אלה ממן כאן יראיי טריקה אללגה ואלדקדוק למא תכלם עלי המאלך הגאל אתי דכר כתירא מן אלאסמא אלמערפה באלהא ואלואחד יתבע אלאכר פי אלדכר וטאהרה טאהר אלמצאף אלה מתל המלאך הגאל העם המלחמה העם הארץ... L'auteur expliquait donc l'expression de Genèse, XLVIII, 16, comme s'il y avait מַלְאַךְ הַגֹּאֵל, de sorte que par « le libérateur » il faut entendre Dieu, et non l'ange.

[4] Voir ci-dessus, p. 233.

de M. de Kokowzoff, j'ai un renseignement d'où résulte le contraire. Dans le passage de sa Rhétorique où Moïse ibn Ezra cite le *Mouschtamil*[1], l'auteur est nommé. Un manuscrit que M. de Kokowzoff désigne comme ms. D, l'appelle Scheich Aboul-Faradj Haroun ibn al-Faradj[2], et l'autre manuscrit, le ms. A, Scheich Aboul-Faradj Haroun al-Makdisi[3]; dans ce dernier ms., ce nom est suivi de la qualification de Caraïte ainsi que de la formule dont on accompagne le nom des défunts.

Si dans le manuscrit d'Oxford, qui seul jusqu'ici avait fait connaître ce morceau, le nom manque, c'est que peut-être un copiste a volontairement laissé de côté le nom de l'auteur caraïte[4]. Quant à Moïse ibn Ezra, il n'éprouvait aucun embarras à nommer une autorité caraïte, comme le prouve son ouvrage en un autre endroit. En effet, à propos du mot פְּקֵחַ, il cite « l'ouvrage du Scheich Aboul-Faradj de Jérusalem, qui vit en dehors de notre communauté religieuse[5]. » Ici il le désigne expressément comme étant un non-rabbanite. Il est hors de doute que le Scheich Aboul-Faradj de Jérusalem nommé dans le ms. d'Oxford est le même que celui qui est mentionné dans le passage principal des deux manuscrits de Saint-Pétersbourg, et son ouvrage (האליף) est notre *Mouschtamil*.

Le nom d'Aboul-Faradj Haroun, le savant caraïte, n'est pas tout à fait inconnu. Ali b. Souleimân (XIe siècle), qui a donné un abrégé du vocabulaire de David ben Abraham[6], le cite une fois, et de telle façon que dans l'ouvrage cité nous reconnaissons facilement le *Mouschtamil*[7]. Il est aussi fait mention d'Aboul-Faradj dans un livre qui porte le nom de Salomon ben Yerouham, dans

[1] Voir ci-dessus, p. 232, note 3.

[2] ותכלם איצא פי דלך רגל גליל פאצל מקדסי אסמה אלשיך אבו אלפרג הרון בן אלפרג פי כתאבה אלמלקב באלמשתמל.

[3] ותכלם פי דלך אלשיך אבו אלפרג הרון אלמקדסי אלקרא רחמה אללה פי כתאבה אלמלקב באלמשתמל.

[4] Le רגל מקדסי du ms. d'Oxford est reproduit en abrégé du ms. D : רגל גליל פאצל מקדסי.

[5] פי האליף אלשיך אבי אלפרג אלמקדסי רחמה אללה אלכארגי ען מדהבנא.

[6] Voir plus haut, p. 252.

[7] Au sujet de la lettre ו, Ali ben Souleiman dit qu'à tout ce qu'il a emprunté à David ben Abraham sur les différents sens du ו, il va ajouter l'opinion du Scheih Aboul-Faradj Haroun : ואצף אליה גמל מא דכרה אלשיך אלפאצל אבו אלפרג הרון רצי אללה ענה מן פואידהא. Voir Pinsker, p. קט. C'est là certainement une citation du chapitre de la troisième partie du *Mouschtamil*, qui traite du ו.

l'introduction (Moukaddama) au Décalogue[1]. Il y est formellement désigné comme étant « le grammairien de Jérusalem[2] ». Cette citation fut cause qu'on prit Aboul-Faradj Haroun pour un contemporain de Saadia[3]. Il n'y aurait donc pas lieu de l'identifier avec l'auteur du *Mouschtamil*, terminé en 1026. Mais cet écrit est faussement attribué à un auteur si ancien ; il est de composition plus récente et contient, à côté de renseignements fictifs, quelques citations exactes[4]. Notre citation, qui sûrement est exacte, est une preuve de plus en faveur de l'opinion qui considère la Moukaddama comme de date plus récente[5]. Une fois établie l'identité du grammairien anonyme avec Aboul-Faradj Haroun, les autres suppositions tombent d'elles-mêmes, comme, par exemple, celle de Pinsker[6], qui voit dans notre grammairien anonyme Juda b. Alân (Ali), de Tibériade.

Avant de finir, je citerai l'opinion de Moïse ibn Ezra sur le *Mouschtamil*. Faisant allusion au titre de l'ouvrage, il déclare que ce livre « embrasse beaucoup de choses utiles, mais que l'auteur se rallie à la théorie des verbes bilittères des anciens grammairiens et ne tient pas compte des lettres faibles. »

Sous peu, nous apprendrons à mieux connaître ce qui reste de ce monument des origines de l'ancienne philologie hébraïque. M. de Kokowzoff, à qui je dois la matière de cette étude, a l'intention de le publier. Peut-être qu'alors l'on pourra vérifier les citations « du grammairien de Jérusalem » rapportées par les auteurs espagnols et caraïtes. Je souhaite qu'en attendant, le présent travail ait établi d'une façon certaine que l'auteur et le livre dont je me suis occupé ici doivent s'appeler de la façon suivante : Aboul-Faradj Haroûn, le grammairien de Jérusalem (commencement du XIe siècle), auteur du *Mouschtamil*.

Budapest, mars 1895.

W. Bacher.

[1] Voir Pinsker, appendice, p. 62.

[2] אמר אבו אלפרג מר׳ אהרן המלמד המדקדק איש ירושלם יר׳ א׳ On cite son opinion, suivant laquelle תרצח (Ex., xx, 13) doit être lu avec un *patah*, comme תִּשְׁמַח (Jér., xxxi, 13).

[3] Voir Pinsker, p. קט ; Neubauer, *Aus der Petersburger Bibliothek*, p. 7.

[4] Voir P. F. Frankl, l'article *Karaïten*, dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, note 23.

[5] D'autres citations d'Aboul-Faradj Haroun se trouvent dans Munk, *Notice sur Aboulwalid*, p. 10 et suiv.

[6] *Likk. Kadm.*, p. ה, reproduit par M. Kaufmann dans *Monatsschrift*, XXXV (1886), p. 35. Moi-même, j'ai admis comme possible cette identification dans mon ouvrage : *Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jhdt.* (1892), p. 19.

DEUX INDEX EXPURGATOIRES

DE LIVRES HÉBREUX

L'histoire des persécutions exercées contre les livres hébreux offre un intérêt assez sérieux pour l'histoire générale des Juifs. Je crois donc bon d'étudier dans cette *Revue* [1] deux index expurgatoires d'ouvrages hébreux qui datent du XVIe siècle et qui sont restés inconnus jusqu'à présent [2].

Avec la bulle du pape Jean XXII, qui, malgré sa bienveillance pour les Juifs, poursuivait cependant leurs livres [3], avait pris fin la première période des persécutions, qui avait commencé en 1239 par un décret de Grégoire IX. Un siècle après, la littérature juive attira de nouveau sur elle les foudres de l'antipape Benoît XIII. Mais, ce pontife n'étant pas reconnu par toute la chrétienté, son édit ne fut pas exécuté [4], et les livres hébreux continuèrent à jouir d'une tolérance relative jusqu'à la fin du XVIe siècle.

A cette époque, la cour de Rome était encore sous l'impression

[1] Voici les principaux ouvrages que je connais sur la censure des livres hébreux : Berliner, *Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate*, Berlin, 1891 ; Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, dans la *Rev. des Ét. juiv.*, I, 246, et II, 248 ; Mortara et Steinschneider, quelques articles dans la *Hebräische Bibl.*, V, 72 et suiv. ; Reusch (H.), *Der Index der verbotenen Bücher*. 1883, vol. V ; Stern (M.), *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, Kiel, 1893. Quelques autres études secondaires seront citées dans cet article. De plus, je me suis servi, pour mon travail, des mss. suivants, que j'ai consultés à Rome : Biblioth. Vallicelliana, I, 79 ; p. 44 ; p. 45 ; Bibl. Barberini, VI, 82 ; Bibl. du Vatican : Neoph. 39 ; Vatic. lat. 8111 ; lat. Reginæ 385 ; lat. Ottoboniani 1025 et 2532 ; Archives de la communauté juive de Rome, etc.

[2] Outre les deux index que j'ai trouvés et dont je donne ici une description détaillée, j'aurai l'occasion d'en citer un troisième, qui est aussi inconnu et dont m'a parlé un savant hébraïsant. Comme je ne l'ai pas pu examiner, je ne pourrai que rapporter les renseignements que ce savant a bien voulu me communiquer.

[3] Voir cette bulle, du 19 juin 1320, dans les *Annales ecclesiastici* de Raynaldi.

[4] Je n'ai pu examiner cette bulle que dans le ms. Vatic. Reginae 385, pag. 288. Cf. Reusch., *l. c.*, p. 46.

des événements graves qui avaient bouleversé la chrétienté. La Réforme avait produit un schisme parmi les chrétiens. D'un autre côté, l'imprimerie rendait plus facile la diffusion des idées subversives. Effrayée par les périls qui menaçaient le catholicisme, la papauté déclara une guerre impitoyable à toute espèce de livres antichrétiens, et ses rigueurs atteignirent naturellement aussi les livres hébreux.

Ainsi, après trois siècles de trêve, s'allumèrent de nouveau des bûchers au *Campo di Fiori*. Jules III, conseillé lui aussi, comme ses prédécesseurs, par des Juifs baptisés, ouvrit l'ère des autodafés avec celui de Rome, le 9 septembre 1553[1]. Six ans après, le Juif converti Sisto Senense, de l'ordre des Prêcheurs, suivit l'exemple du pape et fit brûler en un seul jour, sur la place publique de Crémone, douze mille volumes[2]. Mais ce furent les derniers autodafés du XVIe siècle. Après, un nouveau genre de persécutions commença pour les livres hébreux. On se mit, à cette époque, à établir des index des livres prohibés[3]. Puis, à la suite de la convocation du concile de Trente, on adopta des mesures plus modérées. L'index de Pie V contenait déjà les dix *regulæ indicis*, d'après lesquelles il suffisait, pour permettre la lecture de certains ouvrages[4], d'en effacer les passages contraires à la foi et à la morale. Aux index des livres prohibés complètement s'ajoutent, par conséquent, les index expurgatoires, dont le premier parut à Anvers le 1er juin 1771. Les livres hébreux eurent alors le sort des autres ouvrages : au lieu de les confisquer en masse et de les brûler, on eut recours pour eux aussi à la méthode d'expurgation[5].

[1] Reusch, *l. c.*, I, 47, et Stern, *l. c.*, p. 98.

[2] Voir Sixtus Senensis, *Bibl. sancta*, Venise, 1575, p. 571 ; Reusch, *loc. cit.* ; Stern, n° 118.

[3] Voir le précieux recueil d'index de M. Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des* XVI *Jahrhunderts*, Tubingue, 1886.

[4] Voir ces règles dans l'ouvrage de Reusch, p. 248.

[5] Déjà le 19 août 1263, le pape Clément IV avait fait ordonner aux Juifs d'Aragon, par le roi Jacques Ier, de remettre leurs livres à l'apostat Paul Christiani, qui devait les expurger. Comme ils s'y refusèrent, le roi promulgua un nouveau décret (27 mars 1264), qui institua une commission chargée d'effacer des livres hébreux tous les passages antichrétiens (Voir A. Touran, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1743, I, p. 486, 491 ; Graetz, *Gesch. der Juden*, VII, 136). Les premières traces d'expurgation, émanant sans doute des Juifs mêmes, commencent à paraître dans les plus anciennes éditions hébraïques (années 1477, 1484, 1486, etc.), où on laissa des lacunes pour ne pas imprimer des mots qui auraient pu déplaire à la cour de Rome. Enfin, on a des livres expurgés par les réviseurs chrétiens dès les années 1553 (ms. 255 de la Bodléienne d'Oxford) et 1554 (ms. 1988, *ibid.*). M. Steinschneider disait avoir trouvé dans un ms. expurgé la date de 1525 (Ersch et Gruber, Encycl., XXVIII, 448, note 2), mais lui-même a déclaré plus tard qu'il s'était trompé et qu'il fallait lire : 1575 (*Hebr. Bibl.*, V, 125).

Il semble qu'on n'a jamais pensé à établir un index spécial des livres hébreux prohibés pendant tout le XVIe siècle[1]. Les œuvres talmudiques étaient comprises parmi celles qui étaient inscrites dans les index généraux[2]. Tout se bornait alors à de courtes listes, que l'Inquisition de Rome envoyait aux autorités ecclésiastiques pour leur indiquer les livres à confisquer[3].

Il n'en fut pas de même des index expurgatoires. La Congrégation de l'Index de Rome en avait déjà publié quatre pour les livres hébreux, quand elle songea à en établir un pour les livres hérétiques[4]. Un de ces index, sur lequel je reviendrai, a été publié, sur la volonté expresse d'un pape, à une époque où le principe de l'expurgation n'avait pas encore reçu la sanction du concile de Trente. Quant aux trois autres, comme, du reste, pour toute cette œuvre d'expurgation qui commença vers 1570 et se continua jusqu'à la fin du siècle, on n'a aucun document qui permette d'en connaître les auteurs. On sait seulement que la Congrégation de l'Index s'y appliqua avec un grand zèle. Fondée en 1571 par Pie V, cette institution avait été spécialement favorisée par les deux successeurs immédiats de ce pape, Grégoire XIII et Sixte V, qui lui accordèrent de nombreux privilèges. Par sa bulle du 13 septembre 1572, Grégoire XIII invita la Congrégation à établir un grand index expurgatoire, et il lui concéda dans ce but tous les pouvoirs nécessaires[5]. Une bulle de Sixte V, publiée le 22 janvier 1587, renouvela ces pouvoirs. Or, parmi les livres à expurger, la Congrégation de l'Index devait certainement penser aussi aux livres hébreux, d'autant plus qu'elle savait que les Juifs eux-mêmes avaient déjà commencé ce travail[6]. Du reste, parmi les cardinaux qui constituaient la Congrégation de l'Index, il y avait aussi le cardinal Guillaume Sirleto, qui avait en même temps la charge de Protecteur de la Maison des Néophytes[7]. Or, ces fonc-

[1] Un véritable index des livres hébreux prohibés a été établi pour la première fois au XVIIIe siècle, à l'occasion de la confiscation de ces livres dans tous les ghettos des Etats pontificaux. La relation complète en est conservée dans le ms. Vatic. latin 8111; M. Berliner en a publié un résumé, en 1890, dans son opuscule intitulé : *Censur und Confiscation hebräischer Bücher*.

[2] L'index de Paul IV mentionne déjà le « Talmud Hebræorum eiusque glossas, annotationes, interpretationes et expositiones omnes ».

[3] Girolamo Muzio, dans une lettre au commissaire général de l'Inquisition, fait mention d'une de ces listes (voir Reusch, I, 47). L'inquisiteur de Crémone en avait aussi reçu une, comme il ressort des documents publiés par M. Stern, *l. c.*, p. 127 et 133.

[4] Le premier index expurgatoire dû à la Congrégation de l'Index à Rome remonte à 1607 et a eu pour auteur le dominicain Jean-Marie Guangelli de Brisighella.

[5] Voir J. Catalanus, *De Secretario S. Congr. Indicis*, Rome, 1751, p. 20.

[6] Voir ci-dessus la note 5, p. 258.

[7] Je saisis cette occasion pour rectifier une inexactitude que j'ai laissée dans l'introduction à mon mémoire *I codici ebraici della pia Casa dei Neofiti di Roma* (dans les

tions le mettaient en contact avec des Juifs apostats, dont l'occupation favorite fut toujours d'inspirer aux chrétiens de l'aversion pour leurs anciens coreligionnaires et la littérature juive. Justement à cette époque, il y avait à la Maison des Néophytes, en qualité de maîtres de la langue hébraïque, les deux célèbres néophytes Domenico Gerosolimitano et Andrea Del Monte, qui, depuis leur conversion, se consacrèrent surtout à combattre le judaïsme [1]. De plus, Sirleto avait la direction de la bibliothèque du Vatican, où se trouvait, comme copiste pour l'hébreu, un autre apostat juif, Jean-Paul Eustachio, qui s'occupait aussi de l'expurgation des livres hébreux. Il me paraît donc très probable que ces néophytes agirent sur le cardinal Sirleto, afin qu'il démontrât, au sein de la Congrégation de l'Index, la nécessité de procéder avec rigueur à l'examen des livres des Juifs. Et de fait, c'est en ce temps qu'on voit le plus grand nombre de censeurs occupés à revoir les livres hébreux et que fut publiée à Bâle l'édition si copieusement expurgée du Talmud. De ces années aussi datent trois des quatre index expurgatoires qu'on possède : le *Sefer ha-ziqouq* et les deux index *Néophyte* et *Vallicelliano*.

Le *Sefer ha-ziqouq* (livre de l'expurgation) est le seul qui soit déjà connu. Commencé en 1596 et achevé en 1626, il est l'œuvre des deux néophytes Renato de Modène et Domenico Gerosolimitano ; c'est celui qui comprend le plus grand nombre de livres hébreux expurgés. Chronologiquement, il est le dernier qu'on ait établi.

Le plus ancien est l'index conservé à la bibliothèque civile de Ferrare [2], qui a été composé, comme nous l'avons dit plus haut, sur l'ordre du pape Jules III. C'est un manuscrit du XVIIe siècle, en papier, de 327 feuilles, avec l'inscription suivante au dos : « Ippolito da Ferrara dei Minori. Purgatio aliquorum librorum hebraicorum. » Sur la première page on lit : « Purgatio aliquo-
» rum librorum hebraicorum inchoata juxta Breve Apostolicum
» Julii Tertii per Rabbinum Abraham Provincialem Mantuanum,
» novissime vero per R. P. Frem Hippolitum Ferrariensem Mino-
» ritam summo studio revisam (sic) nimio labore aucta, a blasphe-
» miis erroribusque diligenti cura castigata et in latinum sermo-

Atti dell' Accademia dei Lincei, Rome, 1892, p. 154), où je dis que Bellarmin était Protecteur de cette maison vers 1578-1583 ; à cette date, cette charge était occupée par Sirleto ; Bellarmin l'a eue plus tard.

[1] Voir, à propos de ces deux néophytes, ce que j'ai écrit dans mon mémoire, *l. c.*, aux mss. 32-38 et à l'appendice n° IV.

[2] Ms. 290. Je dois tous les renseignements que je suis à même de donner sur ce ms. à l'amabilité de M. G. Jaré, auquel je suis heureux de pouvoir exprimer ici mes plus vifs remercîments.

» nem summopere versa, cum duplici Indici digesta, et pedibus
» Sac. Romanæ Ecclæ Catholæ humiliter submissa die XXIV Maii
» MDLXXXIV Cremonæ. Nunc demum a Frē Gabrielle a Sta M.
» Tecla Aug. Discalceato fideliter ab originali transumpta sequen-
» tibusque foliis impressa calamo, perfectaque XXIII sept. anno
» MDCLXXII Ferrariæ. »

Ainsi, commencé sous Jules III par le rabbin Abraham Provençal, notre index fut revu et augmenté par le moine Hyppolite de Ferrare, dont on trouve le nom dans quelques livres hébreux revus par lui, et qui remit son travail aux autorités ecclésiastiques supérieures le 24 mai 1584. Nous voyons aussi que ce ms. n'est pas l'original, mais une copie faite par le Fr. Gabriel, qui l'a achevée à Ferrare le 23 septembre 1672.

Quant au contenu de l'index et à son caractère, il suffit, pour s'en rendre compte, de lire la première feuille : « fasciculus spi-
» narum et purgatio librorum hebræorum secundum edictum fe-
» licis recordationis Julii tertij Pont. Max. in sermonem latinum
» versus. In quo quidem libro multa stant notanda atque intelli-
» genda et loca præcipua expurganda. In eo continentur plures
» expositores supra sacram scripturam, aliqua ex libro Talmud
» usurpantes dicta Rabbinorum antiquorum opinionesque eorum
» et vanas declarationes a Vera intelligentia sacræ et catholicæ
» fidei dissonantes, multa nefario ore polluta adversus Deum
» Maxm conati sunt proferre, aliaque somnia de Angelis, de mundi
» creatione, de Regno Romanorum, de Principibus eius, de Ecclæ,
» de Pontē Maximo, de Episcopis, de Presbyteris, de aliisque
» Ministris, denique de omnibus Chrī fidelibus locuti sunt. »

Ce qu'il y a de plus remarquable dans cet index, c'est la condition de son premier auteur, le rabbin Abraham Provençal, qui appartenait à une famille dont plusieurs membres furent des rabbins célèbres. Son oncle Moïse, né en 1534, résolut, entre autres, le problème des Asymptotes [1], et son père, David, était un prédicateur connu, qui, le premier, fit connaître Philon aux Juifs [2]. Abraham fut successivement rabbin à Ferrare, à Mantoue, à Casal-Monferrat et, enfin, à Modène, où il se trouvait en 1555. Il était médecin et philosophe, mais a laissé des travaux peu importants [3]. Cet index, qu'il a composé par ordre d'un pape, n'est pas sans valeur.

Arrivons maintenant aux deux index que j'ai trouvés à Rome,

[1] Voir Sacerdote, *Le livre de l'algèbre et le problème des asymptotes de Simon Motot*, dans la *Revue*, XXVII, 91.
[2] Voir Zunz, Biogr. d'Azaria de Rossi, dans le *Kerem Hémed*, V, p. 157.
[3] Voir Zunz, *ibid.*, et Steinschneider, *Catal. Bodl.*, p. 705.

l'index de la Maison des Néophytes, que j'appellerai tout court l'*index néophyte*, et celui de la bibliothèque Vallicelliana.

I

L'INDEX NÉOPHYTE.

C'est un manuscrit de 480 pages, en petits caractères latins, portant sur le dos le titre inexact : *Censuræ in Penthateucum*. Je l'ai trouvé dans la bibliothèque de la Maison des Néophytes à Rome, où il était enseveli depuis trois siècles [1]. J'ai déjà publié, il y a trois ans, une brève notice sur le contenu de ce manuscrit [2], mais je me suis borné alors à donner les noms des auteurs et les titres des livres examinés. Or, cet index a assez d'importance historique pour qu'on l'étudie plus en détail.

Commencé en 1578 et achevé en 1583, il est l'œuvre de sept censeurs, qui y ont consigné le résultat d'une sévère révision faite sur vingt-sept livres hébreux, dont vingt étaient des commentaires bibliques. Dès qu'ils trouvaient un passage qui leur semblait contraire à la religion chrétienne, ils le traduisaient en italien ou en latin, et ils y ajoutaient une note critique qui devait expliquer pourquoi ils le condamnaient. Mais leur œuvre n'était pas définitive, elle devait obtenir l'approbation de Robert Bellarmin et, en dernier appel, celle du maître du sacré palais apostolique. Avant d'examiner d'après quels principes cet index a été composé, il ne sera peut-être pas sans intérêt de dire quelques mots sur la personne de ses auteurs.

Pendant les cinq années qu'a duré la composition de notre index expurgatoire, deux dominicains ont occupé la dignité de maître du palais apostolique, Paul Contabili de Ferrare [3], nommé en 1573 à ces hautes fonctions, qu'il exerça jusqu'au mois de juin 1580, et Sisto Fabri de Lucca [4], qui garda cette charge jusqu'en 1583 ; Paul Contabili a revu pour notre index les censures faites des commentaires bibliques d'Abraham ibn Ezra (n° 2) [5], Abraham

[1] Cf. mon article dans le *Vessillo israelitico* de Casal-Monferrat, juillet 1891.

[2] Cf. G. Sacerdote, *I codici ebraici della Pia Casa dei Neofiti in Roma*, dans les *Atti dell' Accademia dei Lincei*, 1892, p. 182, ms. 39.

[3] Cf. Joseph Catalanus, *De Magistro sacri palatii apostolici*, Rome, 1751, p. 132.

[4] *Ibid.*, p. 133.

[5] Le chiffre entre parenthèse indique le numéro de l'appendice dont je fais suivre ce travail.

Séba (n° 6), Jacob ben Ascher (n° 9) et Lévi ben Gerson (n°s 10, 12, 13). Sisto Fabri a examiné tout ce que les censeurs avaient écrit sur les œuvres de Raschi (n° 1), de Menahem de Recanati (n° 3), d'Isaac Abrabanel (n°s 7 et 23), d'Obadia Sforno (n° 8), de David Qamhi (n°s 4 et 11), de Menahem ibn Zérah (n° 17), du Midrasch Rabba (n° 18) et de R. Menahem (n° 22) [1].

Ces deux maîtres du sacré palais apostolique connaissaient-ils la langue hébraïque ? Il est impossible de rien conclure de leurs notes. Du reste, leurs observations sur ce que les censeurs ou Bellarmin avaient déjà écrit sont très courtes et montrent que ces deux dominicains étaient animés d'une certaine tolérance, qui forme souvent un remarquable contraste avec la sévérité des censeurs.

Robert Bellarmin aussi, qui devait revoir le travail des censeurs, se montrait très tolérant. Ce savant jésuite, parvenu à la dignité de cardinal, est trop connu pour que j'aie besoin de parler longuement de lui. Il aura été sans doute désigné aux fonctions de surveillant de l'expurgation des livres hébreux par la renommée qu'il s'était acquise à la suite de ses lectures sur les « Controverses de la foi », au collège des Jésuites [2], et de la publication de sa grammaire hébraïque. Il examina avec la plus vigilante patience les observations faites par les censeurs et les modifia bien souvent, ou bien il les effaça complètement, ou il en ajouta de nouvelles, montrant toujours une grande érudition et une profonde connaissance de la littérature juive et de celle des Pères de l'Église.

Quant aux censeurs, c'étaient presque toujours d'obscurs religieux, des Juifs convertis, qui devaient leurs fonctions à leur fanatisme bien plus qu'à leur connaissance de la langue hébraïque. Ainsi, nous trouvons les noms inconnus de Magister Matthia Acquario, qui a traduit en latin et annoté quelques endroits du commentaire biblique de Menahem de Recanati (n° 3), et de Doctor Didacus Ahumada, qui a traduit en latin et annoté le *Ceror ha-mor* d'Abraham Seba (n° 6) [3], le « Livre des Pieux » de Juda le Pieux (n° 24), et le « Livre de Pénitence » de Jona Gerundi (n° 25). Il semble que ces deux religieux n'aient pas compris le texte original des livres qu'ils devaient examiner, car ils traduisaient en latin les passages de ces œuvres qu'un autre censeur

[1] Voir ce que je dis à ce propos dans la note sur le n° 22 de l'appendice.

[2] Il déploya tant de chaleur et de science dans sa lutte contre les hérétiques qu'il fut appelé *haereticorum malleum*.

[3] Dans le ms., on ne trouve aucune trace des censures du *Ceror ha-mor*.

avait déjà indiqués et traduits en italien [1], puis ils y ajoutaient leurs observations. A côté de Matthia Acquario et de Didacus Ahumada, nous trouvons deux autres inconnus, Adamantius Eremita et Didacus Lopez, qui, dans la composition de notre index, eurent le rôle le plus important. Le premier remplaça une fois Robert Bellarmin, car il examina les remarques faites par Didacus Lopez à propos du commentaire de Gersonide sur les Proverbes. C'est lui aussi qui prit la plus grande part à la composition de notre index, car il a révisé tout le commentaire de Raschi sur la Bible [2], ainsi que celui de David Qamhi sur les Prophètes. Ce travail, de deux cent quatre-vingts pages, forme les trois cinquièmes de tout l'index. L'autre censeur, Didacus Lopez, fut aussi un laborieux collaborateur de notre index, car il n'a pas revu moins de huit commentaires bibliques, en totalité ou en partie [3]. Lopez, qui, d'après son nom [4], était d'origine espagnole, devait savoir assez bien l'hébreu. En effet, la traduction des passages sur lesquels il appelle l'attention est la meilleure de tout l'index.

Le plus connu des auteurs de notre index expurgatoire est Marco Marino de Brescia, qui doit surtout sa renommée à l'immense travail d'expurgation qu'il a accompli sur le Talmud. Originaire d'une famille noble de Brescia, où il était né en 1542, il s'était adonné aux études orientales. Grégoire XIII l'appela à Rome pour nettoyer les livres hébreux de tous « les blasphèmes proférés par les rabbins contre le Christ et le christianisme ». Il fut chargé de surveiller l'édition expurgée du Talmud, imprimée à Bâle en 1578-1580. Mais ce travail, malgré son étendue, n'absorba pas toute son activité. Il composa un vaste commentaire des Psaumes et un dictionnaire hébreu-latin, loué en vers par deux rabbins, et il participa enfin, pendant les années 1581-1583, à la composition de l'index néophyte, pour lequel il a revu cinq œuvres hébraïques : le *Rosch Emouna* (23), d'Isaac Abrabanel ; le *Céda ladérékh* (17), de Menahem ibn Zérah,

[1] Voir ci-après pour le censeur Jean-Paul Eustachio.

[2] Notre manuscrit ne dit pas que les censures sur les commentaires de Raschi aient été faites par Adamantius Eremita, mais il me semble qu'on n'en peut pas douter. L'écriture de cette révision et de celle de Qamhi, où le nom du censeur est donné, est, en effet, la même. En outre, les deux censures ont un caractère commun, et, ce qui est important, Adamantius Eremita écrit à propos de ses censures du commentaire de Qamhi du 24e chap. de Josué « Reliquæ sicut R. Salomo », ce qui indique que les deux commentaires ont eu un seul et même censeur.

[3] Voir Appendice, nos 2, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 19, 21.

[4] Didacus est la traduction latine de Diego. Un Diego Lopez faisait partie, en ce temps, de la Compagnie de Jésus et a publié en 1614 l'œuvre religieuse *Mensa spiritualium ciborum*, mais il n'est pas identique avec le nôtre, car il a prêché dès 1572 au Mexique. Cf. De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Liège, 1894, II, p. 868.

le commentaire de R. Menahem sur les Psaumes, celui d'Obadia Sforno sur le Pentateuque (8) et le Midrasch Rabba (18). Sa méthode diffère de celle des autres censeurs ; il se borne à traduire les passages des livres hébreux qui lui paraissent condamnables, sans y ajouter aucune censure.

Nous avons dit plus haut que les censeurs Matthia Acquario et Didaco Ahumada ne traduisaient pas de l'original hébreu, mais d'une version italienne. L'auteur de cette version est Giovanni Paolo Eustachio, un des plus renommés néophytes du XVIe siècle. On ne sait rien sur sa vie avant sa conversion, et même au sujet de son nom juif il y a désaccord : Bartolocci et Assemani, et, dans ces derniers temps, M. Steinschneider et d'autres encore ont prétendu qu'il s'était appelé d'abord Menahem de Nola [1]. Mais Assemani est revenu sur l'opinion qu'il avait d'abord émise à propos des mss. hébr. 93 et 340 du Vatican. Il dit, en effet, à propos des mss. 70 et 272, qu'ils ont été écrits par Elia b. Menahem de Nola, qui « ad christianam religionem conversus Johannis Pauli nomen accepit et hebraicæ linguæ in bibliotheca vaticana scriptor fuit ».

A mon avis, c'est la dernière assertion d'Assemani qui est exacte, car on lit dans le ms. hébreu Vatic. n° 69 que ce ms. a été copié par Giovanni Paolo Eustachio, auparavant Elia, fils du médecin Menahem de Nola. Assemani avait sans doute lu d'abord Bartolocci et suivi son opinion à propos des mss. 93 et 340. Puis il a vu la note du ms. 69, et, en décrivant les mss. 70 et 272 de son Catalogue, il a identifié exactement G.-P. Eustachio avec Elia b. Menahem, sans penser à corriger ce qu'il avait déjà dit pour les mss. 93 et 340.

Il se présente pourtant une difficulté. Le ms. 272 contient des extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament, destinés à prouver que le Christ est Dieu, et, à la fin, on lit le nom d'Elia ben Menahem de Nola, avec la date du 13 juin 1546. Assemani dit que cet Elia en est l'auteur, et il ajoute que « converti au christianisme, il a pris le nom de Jean-Paul Eustache ». Or, Elia ben Menahem de Nola a copié en 1556 un commentaire du Cantique des Cantiques [2], où il a écrit à la fin : « Copié par Elia, fils du médecin Menahem de Nola. *Que Dieu lui fasse la grâce de lui laisser voir l'avènement du Messie.* » Evidemment, ces mots ne peuvent pas

[1] Bartolocci, *Bibl. magna rabb.*, IV, 33 ; Assemani, Catal. des mss. hébr. du Vatican, mss. 340 et 93 ; Steinschneider, Catal. Bodl., p. 1767, et *Hebr. Bibliogr.*, X, 97 ; Lattes, dans le *Vessillo israelitico*, 1882, p. 13; Perles, *Beitr. zur Gesch. der hebr. und aram. Studien*, Munich, 1884, p. 190.

[2] Ms. Vatic. 70.

avoir été écrits en 1556 par une personne qui avait déjà démontré dix ans auparavant que le Christ est Dieu. Il faudrait donc supposer qu'il y eut à Rome dans le même temps deux Elia b. Menahem de Nola, ou qu'Assemani s'est trompé. Je crois qu'en effet, Assemani a pris pour auteur du ms. 272 la personne qui n'en était que le copiste ou le possesseur. L'inscription dont Assemani a conclu qu'Elia était l'auteur de ce manuscrit est la suivante : « Moi, Elia, fils du maître Menahem (que son rocher le protège et le fasse vivre) de Nola. — Ecrit aujourd'hui, jeudi, le 13 juin 5306. » Un Juif seul signe de cette manière, et non pas un néophyte, qui aurait, au contraire, fait ressortir sa qualité de nouveau converti. Mais il y a plus. La deuxième partie du manuscrit 272 est en latin. Or Giovanni Paolo Eustachio, comme nous le verrons, n'écrivait pas cette langue. Donc Assemani a dû se tromper, et nous pouvons considérer comme exacte l'identité entre G.-P. Eustachio et Elia b. Menahem de Nola.

Des ouvrages composés par Elia de Nola pendant qu'il était encore Juif, on ne connaît que le ms. Vatic. n° 70, contenant des narrations historiques, des légendes sur les Patriarches, et un commentaire de Moïse ben Isaac ben Halaio sur le Cantique des Cantiques, qu'on a intitulé à tort *Tapouhé Zahab* (Pommes d'or)[1]. Il a copié ce manuscrit en 1556, et on ne rencontre plus son nom jusqu'en 1568, année où il a copié le ms. Vatic. 69, contenant des observations cabbalistiques sur la Genèse, et le commentaire sur le Cantique des Cantiques déjà copié en 1556. Mais en 1568, il était déjà converti au christianisme et occupait l'emploi de copiste à la bibliothèque du Vatican, où il resta trente années. Cinq seulement des mss. qu'il a copiés dans cette longue période de temps ont une date (Vatic. 69, 81, 85, 93, 340) ; le plus récent est le 340, dont la troisième partie a été achevée le 1er décembre 1599.

G.-P. Eustachio ne fut pas seulement copiste, il composa aussi plusieurs ouvrages religieux en faveur du christianisme, dont un a été imprimé en 1582[2]. Enfin, il s'occupa de l'expurgation des livres hébreux et aida à la composition de notre index, probablement sur la demande du cardinal Sirleto. Il a fait pour cet

[1] Le même commentaire a été copié une seconde fois par Elia quand il était déjà converti au christianisme (ms. Vatic. 69). Quant à l'erreur de Bartolocci et de Delitzsch, qui ont attribué ce commentaire à un néophyte, cf. Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, X, 97, note 2.

[2] Il ne m'a pas été possible de consulter ces ouvrages ; je me borne, par conséquent, à renvoyer le lecteur aux travaux de Bartolocci, *Bibl. rabb.*, IV, 33, de Steinschneider, dans le *Vessillo israelitico*, 1881, p. 270, et de Lattes, *ibid.*, 1882, p. 13.

index la révision de cinq ouvrages, dont le premier porte la date du 1er mars 1580 et le dernier celle du 12 janvier 1583[1]. Mais, pendant que les autres censeurs traduisaient l'hébreu en latin, lui le traduisait en italien; ce qui prouverait justement qu'il ne savait pas le latin. Puis, il s'abstenait d'annoter les passages qu'il avait traduits, il en laissait le soin à d'autres censeurs[2].

Le dernier en date comme pour le mérite, parmi les auteurs de l'index néophyte, est le censeur Marco Fabiano Fioghi de Monte Savino. C'est aussi, comme G.-P. Eustachio, un Juif converti[3]. Il se trouvait en 1559 à Monte S. Savino, lorsqu'il fit la connaissance du capucin Paul de Norcia. Ils engagèrent des discussions religieuses, à la suite desquelles le Juif embrassa le christianisme. Il devint alors maître de langue hébraïque au collège des néophytes et publia en langue italienne un « Dialogue entre un catéchumène et le père catéchisant[4] ».

Pour notre index, il a composé en 1592 une courte lettre dans laquelle il traduit la réponse de R. Jona à la question posée par Alfasi si l'on doit répondre *amen* après la prière d'un païen, et il fait suivre sa traduction d'une page d'observations pour prouver que ce commentaire est un blasphème continuel contre le Christ et les Chrétiens.

Ainsi donc, outre Robert Bellarmin et les deux maîtres du sacré palais apostolique, sept censeurs ont participé à la confection de l'index néophyte ; leur travail a duré cinq années. En effet, les plus anciennes censures qui y sont contenues, et qui concernent le commentaire de Jacob ben Ascher sur le Pentateuque, ont été achevées par Didacus Lopez en 1578, et la révision que G.-P. Eustachio a faite du commentaire d'Abrabanel sur le Pentateuque date du 12 janvier 1583.

Voyons maintenant quels sont les principes qui ont guidé les auteurs de cet index.

D'abord, la première circonstance qui va nous frapper est la suivante : notre index forme, avec l'édition expurgée du Talmud, la première manifestation de toute cette action expurgatoire exercée par la cour de Rome, quand le pape Pie V eut fondé

[1] Cf. Appendice, nos 3, 6, 7, 24, 25.

[2] Les passages traduits par G.-P. Eustachio ont été annotés, comme je l'ai dit plus haut, par les censeurs Matthia Acquario et Didacus Ahumada.

[3] Le personnage m'était tout à fait inconnu lorsque je publiai mon article sur les mss. hébr. de la maison des néophytes à Rome. M. G. Jaré, rabbin à Ferrare, a bien voulu m'envoyer sur lui quelques notes biographiques. Je saisis cette occasion pour adresser mes plus vifs remerciments à ce savant hébraïsant pour son extrême obligeance.

[4] Roma, per gli credi d'Antonio Blado, 1582, in-4°.

la Congrégation de l'Index. Quant aux sentiments qui ont suggéré l'expurgation des commentaires bibliques de préférence à toutes les autres œuvres rabbiniques, ce sont ceux qui avaient déjà conduit à l'expurgation du Talmud.

Dans toutes leurs bulles, les papes déclarent qu'ils s'inspirent à la fois de l'intérêt du christianisme et de celui des Juifs mêmes en poursuivant les livres hébreux. Grégoire IX les persécutait en 1239, non seulement parce qu' « ils contiennent des choses épouvantables », mais aussi parce qu' « ils encouragent les Juifs à persister dans leur perfidie ». Honorius IV, Jean XXII, Jules III, Grégoire XIII, Clément VIII répètent les mêmes plaintes. Si les sbires des papes faisaient irruption dans les maisons juives pour confisquer les livres, ou si l'on allumait des bûchers pour les brûler, c'était, disait-on, pour protéger la foi chrétienne contre les blasphèmes des livres hébreux et enlever aux Juifs ce qui était la cause principale de leur perdition éternelle.

Nous pouvons donc nous expliquer la façon de procéder de la Congrégation de l'Index. Parmi les livres qui maintenaient les Juifs « dans leur perfidie », pour me servir des mots de Grégoire IX, le Talmud occupait la place la plus importante. Les premiers coups de la cour de Rome furent donc dirigés contre ce livre. De même qu'on avait ouvert avec le Talmud la série des autodafés de livres hébreux au XIIIe et au XVIe siècle, de même on commença sur lui le travail d'expurgation. On ordonna d'abord dans l'index de Pie IV (1564) qu'il fût imprimé sans le titre de *Talmud* et sans les blasphèmes et les calomnies qu'il contenait, puis on chargea deux moines d'en surveiller une édition expurgée.

Après le Talmud, on s'en prit aux commentaires bibliques, qui, comme le Talmud, pouvaient encourager les Juifs à persister dans leur foi. Aussi les plus célèbres commentaires bibliques furent-ils soumis à la censure. Les interprétations littérales de Raschi, les explications d'Ibn Ezra, le rationalisme de Lévi ben Gerson, comme les extravagances cabbalistiques de Menahem de Recanati, les explications mystiques et éthiques de Moïse b. Nahman et même le Midrasch Rabba, tout a été examiné et sévèrement censuré.

Notre index diffère pourtant des autres index expurgatoires tels que le *Sefer ha-ziqouq* ou le *Vallicelliano*, dont je parlerai plus loin, ou ceux qu'on avait composés pour les livres chrétiens. Ceux-ci ont, en effet, une forme sèche et un caractère d'autorité qu'on chercherait inutilement dans l'index néophyte. Les mots et les phrases considérés comme contraires à la religion et aux

bonnes mœurs sont énumérés simplement, sans que la moindre observation les accompagne. Toute autre est la méthode suivie dans l'index néophyte. D'abord, il ne contient pas simplement, comme les autres index, des mots isolés, cueillis çà et là dans les livres hébreux, mais il rapporte toujours de longs passages. De plus, le censeur ne copie pas ces passages, mais il les traduit en latin, puis il accompagne sa traduction d'une note plus ou moins longue, où il explique pourquoi il est d'avis de modifier ou de supprimer ces passages. Ces censures, comme nous l'avons montré plus haut, ne devenaient définitives qu'après avoir été revues par Robert Bellarmin, discutées dans une séance de la Congrégation de l'Index et approuvées par le maître du sacré palais apostolique [1]. C'est donc quelque chose de plus qu'un simple index, c'est un vrai réquisitoire contre les commentaires bibliques.

Quant aux passages condamnés comme contraires aux dogmes de la religion chrétienne, ils sont innombrables. On comprend cette sévérité lorsqu'on pense au but poursuivi par les papes, qui voulaient ôter aux Juifs la cause principale de leur opposition au christianisme. Il faut ajouter que les censeurs condamnaient fréquemment un mot ou une expression concernant les chrétiens, même quand il ne s'agissait que d'une question rituelle [2]. Ils s'en prenaient aussi aux interprétations aggadiques, rationalistes et pour ainsi dire nationales, et, sauf quelques exceptions, la critique la plus bienveillante qu'on puisse lire sur ces commentaires bibliques les désigne comme *obscœna narratio*, *blasphemum dictum* ou *irreverentia in Deum*. Toute allusion à Jérusalem, au temple ou à l'avènement futur du Messie était effacée. Il n'était pas plus permis de parler de l'ancienne grandeur du peuple d'Israël ou de la prédilection de Dieu pour lui, et si le Juif de l'exil ose en parler dans les commentaires bibliques ou s'il en remercie Dieu dans ses prières, on rature. La censure défend aux Juifs d'exprimer leurs craintes ou leur espérance, la joie ou la douleur.

Ils se montrent aussi implacables pour les passages où ils croient voir « une offense aux dogmes de la religion juive ou à

[1] D'après une note que le maître du sacré palais apostolique, Sisto Fabri, a écrite à la fin de ses observations relatives aux commentaires de Qamhi sur Isaïe, les livres hébreux étaient quelquefois examinés en présence de Juifs ou de néophytes.

[2] Dans les règles du *Sefer ha-zigouq* (voir l'article cité de M. Mortara) on lit déjà que les expressions : *goï*, *nokhri*, etc., ne doivent pas être effacées lorsqu'elles « sont citées en matière de rites hébreux ». Mais les auteurs de l'Index néophyte, comme, du reste, tous ceux qui ont expurgé les livres hébreux, ne semblent pas avoir tenu compte de cet avertissement.

Dieu même ». Ils entendent par là les explications d'un rationalisme trop hardi ou d'un mysticisme exagéré. Notre index ne s'occupe que des commentaires de Lévi ben Gerson et de Nahmanide, il ne parle pas de ceux de Saadia, d'Ibn Gabirol ou de Maïmonide, qui est le plus illustre représentant de l'école rationaliste. C'est que les censeurs s'attaquent seulement, dans leurs révisions, aux travaux postérieurs, où l'on exagère le système de Maïmonide et où l'on trouve dans chaque mot une allégorie, qui veulent interpréter chaque anthropomorphisme de la Bible et expliquer d'une façon naturelle les événements surnaturels. D'un autre côté, les censeurs condamnent aussi les explications des cabbalistes, qui découvrent de nouvelles vérités métaphysiques et religieuses dans chaque mot et dans chaque lettre de la Sainte Ecriture.

Enfin, la critique rigoureuse des auteurs de l'index néophyte s'exerce avec un zèle vigilant contre toutes les explications aggadiques des commentaires. Presque à chaque page de l'index, les censeurs signalent des interprétations de ce genre, qu'ils qualifient de « fabuleuses, obscènes, irrespectueuses envers Dieu ».

Nous ne voulons pas étudier ici si les censeurs se sont montrés trop sévères dans leur examen. Nous ferons seulement remarquer qu'en dehors de Didacus Lopez, qui entre souvent dans de vraies discussions d'histoire, de théologie ou de philologie, les autres censeurs ne font que des observations très brèves ; ils disent simplement que les passages qu'ils incriminent sont hérétiques ou immoraux, sans presque jamais justifier leur accusation.

Notre index néophyte, dont nous connaissons maintenant les auteurs et les tendances, est-il un ouvrage complet ? La Congrégation de l'Index était-elle décidée dès l'abord à n'y faire figurer que les vingt-sept ouvrages dont il s'occupe, ou voulait-elle, au contraire, établir un index général de tous les livres hébreux ? A notre avis, le but des auteurs était de signaler les passages suspects de tous les livres hébreux sans exception, car il n'y avait aucune raison de se limiter à ces vingt-sept. Mais Grégoire XIII et le cardinal Sirleto, qui avaient tant favorisé ces travaux, moururent en 1585; Robert Bellarmin, qui dirigeait l'œuvre des censeurs, quitta Rome en 1589, pour aller en France, où la question des Huguenots devenait de plus en plus pressante. Notre index fut donc probablement interrompu avant qu'on eût eu le temps de l'achever.

La partie composée a-t-elle au moins été utilisée ? S'en est-on servi pour effacer dans les livres hébreux les passages qu'elle

signalait? Nous ne le pensons pas. En effet, si cet index n'était pas resté enseveli, dès sa composition, dans la poussière de la bibliothèque des Néophytes, il aurait été mentionné par ceux qui se sont occupés de la censure des livres hébreux. Or, il n'est cité que par Imbonatus et Bartoloccius. Puis, si un censeur l'avait pris comme guide pour l'expurgation des livres hébreux, il serait très facile de s'en apercevoir. En effet, les endroits condamnés par les auteurs de notre index sont si nombreux que, si un réviseur avait voulu en tenir compte, il aurait dû effacer deux ou trois longs passages à chaque page des livres qu'il avait à examiner. Et pareil fait ne se rencontre presque jamais dans les livres expurgés. Il me semble donc probable que cet immense travail, auquel on a consacré cinq années, n'a servi à rien. Cette affirmation paraîtra moins étrange quand on songe à l'incohérence et à l'incertitude qui, comme on le verra plus loin, régnaient dans l'expurgation des livres hébreux.

II

L'INDEX VALLICELLIANO.

Pendant que l'index de Jules III et celui de la maison des néophytes dormaient dans quelque coin inconnu, un autre censeur, Laurentius Franguella, s'occupa de la confection d'un ouvrage semblable. On connaît déjà ce religieux par des mss. qu'il a expurgés pendant les trente dernières années du XVIe siècle [1]. Un document publié par feu M. Mortara nous apprend, en outre, qu'il avait été invité en 1595 par l'évêque de Mantoue à s'associer aux censeurs Alessandro Scipione et Domenico Gerosolimitano pour réviser les livres hébreux de la communauté juive de cette ville [2]. Il résulte de ce même document qu'il était un Juif converti [3], et le ms. cité de la bibliothèque Casanatense de Rome nous apprend qu'il était moine. C'est tout ce qu'on sait de lui. Il ne m'a pas été possible de trouver quelque renseignement sur sa vie, ni même sur le nom qu'il portait avant qu'il ne se fit chrétien.

[1] Voir Steinschneider, dans *Hebr. Bibliogr.*, V, 73; Neubauer, *Catal. Bodl.*, à l'index; Sacerdote, *Catal. della bibl. Casanatense* (en voie d'impression), ms. 137.

[2] Voir Mortara, dans la *Hebr. Bibliogr.*, V, 73 et suiv.

[3] Le document dit « renatus », mot qui, comme on sait, désigne les prosélytes chrétiens. Voir, par exemple, l'Evangile de s. Jean, chap. III.

Quant à son activité littéraire, elle est représentée par sa révision des livres hébreux et par quelques petits ouvrages réunis dans un vieux manuscrit, vraisemblablement autographe, qui se trouve maintenant à la Bibliothèque Vallicelliana de Rome[1]. C'est un petit in-octavo en papier, composé de plusieurs cahiers, mal reliés ensemble, dont les feuilles ne se suivent pas toujours dans l'ordre voulu. Je me suis efforcé de mettre de l'ordre dans ce désordre, et voici le résultat de mon travail. Les feuilles 6-22 (récemment numérotées à l'encre rouge) contiennent un premier index expurgatoire de quelques livres hébreux, dont la liste se trouve à la première page. A la page 35 commence l'expurgation du *Yalkout*, qui est reprise à la page 43 pour continuer à rebours jusqu'à la page 36. Les feuilles 45-58, qui doivent aussi être lues d'avant en arrière en commençant à 58, contiennent un autre index expurgatoire. A la page 58, on trouve la liste des livres compris dans ce deuxième index. La page 59, ajoutée par une main plus récente, a le titre suivant : *Loca delenda e libro fontis vitæ Hebraice Mekor chaiim. Item alia emendanda libri inscripti Toledoth Ischak*[2] *generationes Isaac. Item aliæ castigationes librorum quorumdam Rabbinorum et precum.* Les feuilles 70-79 contiennent des extraits de quelques livres hébreux par lesquels l'auteur veut démontrer la vérité des dogmes de la Transfiguration, de la Divinité du Christ, etc. Le restant du manuscrit est consacré aussi à un ouvrage de caractère polémique, divisé en vingt-quatre chapitres[3]. Le premier chapitre contient des « annotationes morales », et il porte la suscription suivante, où il y a le titre de tout l'ouvrage : אור בחשך ישראל. *Lux in judæorum tenebras ex antiquis ac modernis rabinis ebreis ac multæ anotationes morales de quibus, si studiosus eris, plenam notitiam habebis. Decem precepta legis et numero X°.*

Ces derniers mots servent de titre au premier chapitre, où l'auteur rapporte les dix commandements, dont le nombre correspond, selon lui, aux parties principales de notre corps, puis il prend une allure de polémiste, citant en faveur de ses opinions de nombreux extraits du *Yalkout*, du *Zohar*, du *En Israel*, du *Ceror ha-mor* et du *Menorat ha-maor*, qu'il rapporte dans le texte original, ou qu'il traduit dans un mauvais latin. Ce travail ressemble, par ses arguments, aux autres travaux de ce genre. L'auteur en devait certainement être content, puisqu'il

[1] Ms. 45.

[2] Voir les n°s 23 et 26 de la liste que je donne ci-après.

[3] Ici aussi les pages sont mal disposées ; leur ordre doit être le suivant : 88, 89, 90, 96, 95, 97, 98-109, 112, 113, 116, 119, 120-133, 87, 86, 85, 84, 83, 82.

a composé une poésie pour en orner la fin. Le seul mérite de cette poésie est de nous faire connaître le nom de l'auteur de notre index, qui, autrement, serait resté inconnu pour nous[1].

Voici les titres des ouvrages mentionnés dans l'index de Franguella ; je me borne à en corriger l'orthographe et à ajouter les noms des auteurs :

1° Abraham Salomon ben Isaac b. Juda : *Sefer Nevè Schalom.* Venise, 5335.
2° *Goren Nakhon.* Riva de Trento, 5322[2].
3° *Moussaré ha-philosophim.* (Voir le n° 2.)
4° Menahem b. Benjamin da Recanati : *Ta'amé Miçvot.* Constantinople, 304 (1544).
5° Hayyim ben Obadia b. Jacob di Bozzolo (?) : *Beér mayim hayyim.* Salonique, 306 (1546).
6° Samuel ibn Çarçah : *Meqor Hayyim.* Mantoue, 1559.
7° Salomon Alkabeç Levi b. Moïse b. Salomon : *Schorèsch Yischaï.* Constantinople, 1561.
8° Rituel des prières pour toute l'année, d'après le rite allemand. Sabbioneta, 315 (1555).
9° *Seder ma'amadot.*
10° Moïse ben Maïmoun : *Mischné Tora* ; *S. madda*, *S. ahaba*, *S. ha-zemanim.* Mantoue, 1566 (?).
11° Moïse Albelda b. Jacob : *Reschit daat.* Venise, 1583.
12° *Yefè nof.* Venise, avec les caractères de Giovanni di Gara.
13° *Mahzor* romain. Mantoue, 1557.
14° David b. Joseph Qamhi : *S. ha-schoraschim.*
15° Pentateuque avec les commentaires de R. Salomon b. Isaac (Raschi) et de R. Moïse b. Nahman (Ramban). Venise, 1548.
16° Jacob ben Ascher : *Arbaa Tourim.* Riva de Trento, 1560.
17° *Midrasch Tanhouma.* Mantoue, 1563.
18° Schem Tob ben Joseph ben Schem Tob : *Deraschot.* Venise, 1547.

[1] Voici cette poésie :

אני אתן בכל לבי ונפשי ובכל כחי לאל שבח בעצמה
אלהים חי ובנו ישו ורוחו אשר נתן לעבדו חן וחכמה
לפראנגויל אשר עשה בעזרו מגילת אל בלי און ומרמה
בלי כל מום ועם כל טוב ותורה ועם בינה לזכות כל נשמה
רדוף אותה ואל תפנה ותבין ובה תמצא שלמות כל בתומה
לכו בנים וגם דרשו גאולים וגם למדו אמונה זאת שלמה
וכן תראו בעיניכם אמת דת ותבינו תבונת אל תמימה
ותהיו גם בני אל חי קשורים בחבתו בלי חוסר מאומה

[2] Cette œuvre comprend, comme on sait, le *Tikkoun middot ha-néfésch*, de Gabirol, le *Moussaré ha-philosophim*, trad. par Juda Harizi, et le *Sefer ha-tapouah*, d'Abraham b. Hisdaï.

19° Bahya ben Ascher : *Kad ha-qémah*. Venise, 1546.
20° Bahya ben Ascher : *Schoulhan arba*. Venise, 1546.
21° Joseph Caro : *Késef Mischné* [1].
22° *Mahzor*. Mantoue, 1554.
23° Isaac Caro b. Joseph : *Toledot Isaac*. Mantoue, 1558.
24° Moïse b. Maïmoun : *Mischné Tora* avec le commentaire *Késéf Mischné* de Joseph Caro. Venise, 1574-1576.
25° Schimon Darschan : *Yalkout*. Venise, 1566.
26° Samuel ibn Çarçah : *Meqor Hayyim* (sans indication de l'édition ; voir n° 6).
27° Moïse b. Maimoun : *Mischné Tora*. Additions.
28° *Mischnayot* avec les commentaires de Maïmonide et d'Obadia Bertinoro. Riva de Trento, 1559.
29° *Toledot Isaac* (voir n° 23).
30° *Pirké Abot*, avec les commentaires de Maïmonide et de Raschi.
31° *Mischnayot*, avec le commentaire de Maïmonide, et *Pirké Abot* avec Bertinoro (cf. n° 28).
32° Samuel Hagis b. Jacob b. Samuel : *Mebakésch*. Venise, 1596.
33° Cantique des Cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther, avec le commentaire de Raschi et avec la paraphrase chaldaïque. Riva de Trento, 1560-1561.
34° Schem Tob b. Isaac ibn Schaprout : *Pardes Rimonim*. Sabbioneta, 1554.

En tout, trente-trois livres (le vingt-unième manque), que l'auteur a revisés dans son index. Les censures des vingt premiers et des neuf derniers sont contenues, comme je l'ai déjà dit, dans deux différents cahiers [2], avec deux différentes listes. De plus, le deuxième cahier a, p. 59, le titre à part que j'ai indiqué plus haut. On pourrait en conclure que nous nous trouvons en présence de deux index expurgatoires différents. Mais il n'en est rien ; la deuxième partie est certainement la continuation ou plutôt la fin de la première. En effet, comme le deuxième index commence avec les censures d'un livre (n° 26) qui est déjà censuré dans le premier (n° 6), l'auteur n'en donne, la deuxième fois, que le seul titre, sans rien dire de l'édition, alors qu'il l'a indiquée dans tous les autres cas. De plus, dans le premier index, l'auteur ne rapporte qu'un seul passage de ce livre, tan-

[1] Il ne m'a pas été possible de trouver dans tout le ms. les censures de ce livre. L'auteur les aura peut-être comprises dans celles qui sont au n° 24, qui contient aussi ce commentaire de Joseph Caro.

[2] Le premier aux pages 6-22, et le deuxième aux pages 45-58.

dis que dans le deuxième, il répète ce même passage, auquel il en ajoute d'autres. Tout de suite après, l'auteur donne, dans ce même deuxième index, les passages suspects du *Mischné Tora* de Maïmonide (n° 27), et il dit lui-même que ces censures ne sont que des « additions », c'est-à-dire des additions à celles du premier index (n° 10). Outre ces deux index, il y a encore aux pages 35-43 des censures relatives à quatre autres livres (n°s 22, 23, 24, 25). Or, le n° 23 se trouve aussi dans le deuxième index (n° 29), où l'on a ajouté de nouvelles censures. De plus, le n° 24 correspond au n° 21, mentionné déjà dans le premier index, sans qu'il soit cependant possible d'en trouver les censures. On peut donc en tirer cette conclusion certaine que l'auteur a consigné ses censures à plusieurs reprises. A mesure qu'il expurgeait de nouveaux livres, il ajoutait de nouveaux passages condamnables à ceux qu'il avait déjà réunis, et il comptait sans doute réunir toutes ces censures.

A quelle date cet index a-t-il été achevé? Il est certainement postérieur à l'année 1596, puisqu'il cite un ouvrage (n° 32) imprimé à cette date. On sait que Franguella avait commencé dès 1571 à expurger des livres hébreux, et qu'en 1595, il fut appelé pour le même objet à Mantoue; notre index est probablement le résultat de toutes ses censures. La méthode qu'il suit n'est pas la même que celle de l'index néophyte; elle ressemble plutôt à celle du *Sefer ha-ziqouq*. Franguella se borne, en effet, à donner de longues listes de mots, sans indiquer une seule fois pourquoi il est d'avis de les effacer des textes hébreux. De plus, dans l'index néophyte, on rencontre de temps en temps des discussions relatives à des questions religieuses, et même les auteurs du *Sefer ha-ziqouq* examinent parfois des questions dogmatiques. Franguella, au contraire, ne cherche dans les livres à expurger que les expressions soi-disant haineuses contre les chrétiens. Son index a des pages entières remplies seulement des mots : *Goïm*, *Akoum*, *Kouti*, *Edom*, *Esaü*, etc. Ouvrons, par exemple, son index à la page 10, et nous y trouverons répétée un très grand nombre de fois la seule expression : *Ata-behartanou*. Une autre page (8 *b*) ne contient que le mot *talmud*, et une autre encore (14 *b*) une longue liste des mots *Aboda zara*. Que ces expressions soient simplement citées ou qu'elles soient employées dans une question rituelle, Franguella les condamne à être effacées des textes hébreux ; il condamne même des mots que la Congrégation de l'Index avait permis de conserver par son décret du 7 août 1590 [1].

[1] Voir ce décret dans la *Hebr. Bibliogr.*, V, p. 98.

Il nous reste maintenant à résoudre la même question que celle qui s'est déjà présentée à propos de l'index néophyte. L'index de Franguella a-t-il servi de guide à quelque censeur ? Il est évident que pour répondre à cette question, il faut comparer cet index avec les livres hébreux expurgés. Je l'ai fait pour plusieurs exemplaires, et ma conviction est que cet index non plus n'a pas été utilisé pour le travail des censeurs. Je crois même que personne n'en a jamais connu l'existence, pas même la Congrégation de l'Index, qui connaissait sans doute le *Sefer ha-ziqouq*. Cet ouvrage ainsi que l'index *Vallicelliano* ont probablement été composés sur l'initiative des auteurs, quand ces derniers furent chargés d'expurger les livres hébreux [1]. Seulement, Franguella n'a pas achevé son ouvrage, qui est de moindre étendue que le *Sefer ha-ziqouq*. De là, l'oubli dans lequel l'index *Vallicelliano* est tombé.

Du reste, le Sefer ha-ziqouq lui-même, qui était pourtant, pour ainsi dire, l'index officiel, était peu utilisé : on en avait copié quatre exemplaires et on avait aussi expressément invité quelques réviseurs à le prendre comme guide [2]. Mais il ne semble pas, d'après mes recherches, qu'on s'en soit souvent servi. Mon affirmation pourrait paraître quelque peu hasardée. Mais quand on connaîtra les nombreuses vicissitudes par lesquelles a passé l'expurgation des livres hébreux pendant la deuxième moitié du XVIe siècle, on trouvera moins étrange que ces index fussent restés inutiles.

L'expurgation des livres hébreux fut ordonnée en 1563 par le concile de Trente, et la Congrégation de l'Index, fondée sept ans après, fit procéder en 1578 à la révision du Talmud et à la confection de l'index néophyte. Les Juifs, mécontents des nombreuses ratures opérées par Marco Marino da Brescia dans le Talmud, s'adressèrent au pape en 1590, pour en pouvoir faire une nouvelle

[1] Je montrerai plus loin que justement au temps où ces deux index furent composés, la cour de Rome défendit aux réviseurs chrétiens d'expurger les livres hébreux. Quant au *Sefer ha-ziqouq*, son auteur dit lui-même l'avoir composé à mesure qu'il expurgeait les livres des Juifs. Ainsi, on lit dans l'exemplaire que l'on conserve à la bibliothèque Barberini de Rome (VI, 82) : « Index vanitatum multarum expurgandarum a libris Judæorum, collectus a R. P. F. Renato... occasione sumpta in dictorum librorum correctione facta. » Et dans sa dédicace au duc de Modène : « Cum ab officio Sanctissimæ Inquisitionis Mutinæ... mihi demandatum fuerit onus recognoscendi libros Hebræorum... illud suscepi..... Quamobrem ut tantum opus nedum inchoare, verum etiam perficere volerem, mox cogitavi uno eodemque tempore in unum congerere omnes errores ab eisdem libris abstractos. »

[2] Le ms. Vat. lat. 8111 (f° 11) nous apprend que le maître du sacré palais apostolique, P. Rindolfi, avait successivement chargé les religieux Pietro de Trevi et Giuseppe Cianti, qui prêchaient aux Juifs de Rome, d'expurger leurs livres en les comparant avec le *Sefer ha-ziqouq*.

édition, moins mutilée. Après de longues négociations [1], Sixte V en donna l'autorisation, et la Congrégation de l'Index, dans la séance du 7 août 1590, établit même les règles à suivre pour cette nouvelle publication [2]. Six mois après, Sixte V étant mort, la Congrégation de l'Index écrivait au duc de Savoie que l'expurgation du Talmud était une chose « ridicule [3] », et, dans une lettre du 13 avril 1591, elle la déclarait tout à fait impossible. Clément VIII déclara, contrairement aux décisions de ses prédécesseurs, qu'il n'était pas possible d'expurger les livres hébreux, et il défendit l'usage de tout autre ouvrage que la Bible [4]. Le 28 février 1592, il confirmait cet ordre par sa bulle *Cum Hebræorum malitia*, où il disait expressément qu'il n'était pas permis aux Juifs d'étudier leurs livres sous prétexte qu'ils étaient expurgés. Mais il ne tarda pas à revenir sur sa défense, et, par son bref du 17 avril 1593, il les autorisa à se servir de livres expurgés. Pourtant, les évêques et les inquisiteurs ne se conformaient pas à l'ordre papal [5] et continuaient de prohiber l'emploi de tout livre hébreu, expurgé ou non. Clément VIII lui-même publia bientôt après un index [6] où il abolit son bref du 17 avril 1593 et renouvela la bulle du 28 février 1592 qui abrogeait les privilèges (on les appelait ainsi) que Sixte V avait accordés aux Juifs pour l'étude de leurs livres. De là, un nouveau recours des Juifs, et, le 24 août 1596, une nouvelle délibération de la Congrégation de l'Index, qui leur donna satisfaction et ordonna qu'on leur rendît les livres expurgés [7].

Les fréquentes modifications et contradictions qui se présentèrent dans la promulgation des bulles se répétèrent quand il s'agit de les appliquer. Le cardinal de Crémone, qui était aussi membre du Saint-Office, écrivait, le 23 novembre 1629, au cardinal Pallotta, de Vienne, que la cour de Rome n'avait jamais voulu charger des censeurs chrétiens de la correction des livres hébreux [8]. L'af-

[1] Voir Stern, *l. cit.*, 142-154.

[2] Reusch, *l. cit.*, I, 50, et Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, V, 98.

[3] Voir ms. Vatic. Ottobon. lat. 2532, f° 56.

[4] Ms. Vallicelliano, I, 79, p. 83 : « Sanctissimus Dn̄us noster Dn̄s Clemens Papa octavus audita supplicatione Hebræorum petentium expurgari quosdam eorum libros, et ipsis concedi licentiam illos retinendi, attento quod huiusmodi expurgatio est inutilis, stetit in decretis alias factis atque ordinavit, quod ipsi Hebræi possint retineri Bibliam tantum. »

[5] Ces détails sont rapportés dans un petit ms. (16 feuilles) des Archives de la communauté juive de Rome, qui a pour titre : « Scrittura dell' Ecc^mo Corcos, difesa de libri ebraici et altre attinenti alla stessa materia ».

[6] Voir H. Reusch, p. 536.

[7] Voir Stern, *l. c.*, p. 166, n° 159.

[8] Albizzi, *De inconstantia fidei*, ch. xxx, n° 310.

firmation de ce cardinal n'est pas complètement exacte, car on connaît bien des exceptions. Mais il est hors de doute que la Congrégation de l'Index était disposée à interdire complètement les livres hébreux, parce qu'elle craignait qu'en les laissant corriger, elle parût approuver toutes les autres choses qui y restaient et « qui étaient cependant toutes mauvaises [1] ». Alors, pour éviter ce danger, on ne trouva rien de mieux que d'ordonner aux Juifs d'expurger eux-mêmes leurs livres [2].

Du reste, dès le 11 janvier 1591, la cour de Rome écrivait à son nonce accrédité auprès du duc de Savoie que les livres hébreux devraient être expurgés, non pas par les évêques ou les inquisiteurs, mais par les Juifs [3]. Deux manuscrits du Vatican nous apprennent que les Juifs « pluries insteterunt aliquem deputari, qui libros eorum ab erroribus expurget. Sta Congregatio nunquam voluit tale onus expurgandi suscipere, vel aliquem deputare ad illos expurgandos, sed voluit quod ipsimet illos expurgent ». Des ordres analogues furent donnés dans les années 1590-91-92, 93 [4]. Un autre manuscrit de la bibliothèque Vallicelliana de Rome nous apprend le même fait à propos d'un recours présenté en 1593 par les Juifs d'Ancône [5], et, enfin, le 18 mai 1596, on écrivait à l'inquisiteur de Montrégal que les livres hébreux devaient être expurgés par les Juifs « absque auctoritate sancti Officii [6] ».

On pourrait conclure de ce qui précède que les Juifs seuls expurgeaient leurs livres. Et pourtant de 1590 à 1596, tous les ouvrages hébreux sont revisés par des chrétiens, comme le prouvent les nombreux imprimés et manuscrits pourvus de la signature des censeurs. C'est aussi en 1595 que l'évêque de Mantoue fit examiner les livres hébreux par les trois religieux Domenico Gerosolimitano, Lorenzo Franguella et Alessandro Scipione. Enfin, c'est à cette époque que furent composés le *Sefer ha-ziqouq* et l'index Vallicelliano.

[1] Stern, *l. c.*, p. 174, n° 16.

[2] On sait que les Juifs, pour éviter des difficultés, se chargèrent souvent eux-mêmes de l'expurgation de leurs livres. Ainsi, on trouve déjà des lacunes dans leurs premières éditions (Voir De Rossi, *Annales hebræo-typogr. sæc. XV*, Parme, 1795, p. 33, 50, 62, 78, 85, 96) et on sait même que les représentants de quelques communautés juives italiennes, réunis à Ferrare le 24 juin 1554, décidèrent que pas un seul livre ne pourrait être imprimé sans l'approbation de trois rabbins (Berliner, *Censur und Confiscation*, p. 5, et Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, V, 74). Ces rabbins se montraient très sévères, puisqu'on raconte de l'un d'eux qu'il menaça une fois les Bomberg de Venise de défendre à ses coreligionnaires d'acheter un ouvrage contenant des mots qui étaient supprimés dans une autre édition (Voir Sixtino Amama, *Antibarbarum biblicum*, p. 725).

[3] Ms. Vatic. Ottobon. lat. 2532, f° 55 *b*.

[4] *Ibid.*, f°s 149 et 151, et ms. 1025, f° 58 *b*.

[5] Ms. I, 79.

[6] Stern, *l. c.*, p. 174, n° 16.

On s'étonnera donc moins que, parmi tant de contradictions et d'incohérences, on ait recouru si rarement aux index expurgatoires. On trouve bien de temps en temps un ouvrage revisé conformément à ces index, mais le plus souvent des expressions et des phrases effacées dans un exemplaire ont été autorisées par la censure dans d'autres exemplaires. Un grand nombre de livres portent même à la dernière page la signature d'un censeur, sans qu'il y ait un seul mot effacé, quoique ces ouvrages soient compris dans l'un ou l'autre des index expurgatoires. J'ai vu, par exemple, à la Maison des Néophytes à Rome, deux mss. du *Zohar* qui, tous deux, ont à la fin le mot *mezouqaq* (expurgé), écrit sans doute par le reviseur, et qui ne portent aucune rature. Un commentaire de Lévi ben Gerson sur le Pentateuque (édition de Mantoue, 1470) porte les traces d'une rigoureuse censure exercée par Domenico Gerosolimitano (1617) et Domenico Carretto (1628), tandis qu'un autre exemplaire de la même édition a été revu en 1612 par le néophyte Camillo Jaghel, qui n'y a pas effacé un seul mot. Une copie de l'ouvrage philosophique *Hobot-halebabot*, de Bahya, a été examinée en 1597 par Domenico Gerosolimitano et en 1610 par Giovanni Domenico Vistarini, qui n'y ont rien effacé, et le même Domenico Gerosolimitano a revu un exemplaire de la même édition en 1596 et y a condamné une cinquantaine de passages. Le traité rituel de Maïmonide est aussi compris dans les index expurgatoires. Or, j'ai eu l'occasion d'en examiner quelques exemplaires. Une édition de Venise (1550), portant les signatures de Domenico Gerosolimitano (1594) et d'Andreas Scribaius (1600), n'a aucune rature. Dans une autre édition de Venise (1574), revue également par Domenico Gerosolimitano, le censeur a cru devoir y effacer un endroit. Hyppolitte Ferrare, l'auteur de l'index de Jules III, a examiné une autre édition de Venise et n'y a trouvé aucune hérésie. Enfin, dans un autre exemplaire de l'édition vénitienne de 1550, le censeur néophyte Camillo Jaghel (1613) a effacé douze lignes de suite dans une des premières pages, et douze dans une des dernières ; dans tout le reste, pas un seul mot n'a été effacé. Ce ne sont pas là des cas isolés. Le censeur Giovanni Vistarini devait expurger deux éditions du commentaire de Raschi sur le Pentateuque, l'une de Crémone (1566) et l'autre de Venise (1548). On sait avec quel acharnement ce livre a toujours été persécuté, malgré son influence sur quelques commentateurs catholiques des plus estimés. Or, ce censeur n'a trouvé que cinq ou six hérésies dans les premiers chapitres de la Genèse, et n'a rien effacé dans tout le reste.

D'ailleurs, la cour de Rome se plaignait elle-même de tout ce

désordre. En 1602, elle faisait écrire aux Juifs d'Ancône de se méfier de l'expurgation opérée par Fr. Luigi de Bologne. Elle se plaignait aussi des revisions de Jacob Geraldino, qui a été un des premiers à expurger les livres hébreux, et d'Andrea del Monte, qui était censeur aussi vigilant que prédicateur fanatique. L'explication de ces doléances nous est fournie par Carlo Borrome, néophyte très connu du XVIe siècle, qui était copiste à la bibliothèque du Vatican. Il écrit que les censeurs se sont montrés très légers dans la correction des livres hébreux à cause de leur ignorance et aussi à cause de l'argent que leur donnaient les Juifs [1]. Je crois aussi que le *auri sacra fames* a quelquefois joué son rôle dans toute cette affaire de l'expurgation des livres hébreux [2]. Mais il ne faut pas oublier que la principale cause de ces incertitudes et de ces contradictions était l'incertitude qui régnait à la cour de Rome dans cette affaire d'expurgation. Les hésitations et les incohérences des censeurs étaient une conséquence des fréquents changements d'avis des autorités supérieures, qui tantôt faisaient brûler les livres hébreux, tantôt en ordonnaient l'expurgation et parfois même en autorisaient l'emploi sans les soumettre préalablement à la censure. Il en résulta que les index expurgatoires confectionnés étaient d'une utilité problématique pour les censeurs qui recevaient des ordres si contradictoires, et on s'explique aisément qu'ils tombèrent dans l'oubli.

GUSTAVE SACERDOTE.

APPENDICE.

DESCRIPTION DU MS. VAT.-NÉOPHYTE 39, CONTENANT L'INDEX NÉOPHYTE [3].

I (f° 4). Annotata in Commentarios Rab. Salomonis in Exodum,

[1] Ms. Vallicelliano, p. 44, f° 38. « E' avvenuto ne tempi passati che, essendo stati eletti alcuni correttori d' essi libri, loro, overo con danari corrotti dalli Hebrei, o per ignoranza, o per pigrizia, come atterriti dalle fatiche per l'inumerabili errori, che si contengono in essi libri, o per altre cause quali si tralasciano hanno cosi leggiermente lavorato intorno alla correttione di detti, che sono rimasi intatti in molte parti. »

[2] Voir la lettre de l'inquisiteur de Rome au nonce accrédité auprès du duc de Savoie, en date du 11 janvier 1591 (dans le ms. Vatic. lat. Ottobon. 2532, f° 55 *b*) : « Subbito gli Ebrei ricorro no a' ministri della serenissima infanta e coi loro favori comprati con danari turbano ogni cosa a nostra confusione. »

[3] Je rapporterai ici les titres tels que je les ai trouvés dans le ms., sans en corriger

in Leviticum, in Numeros, in Deuteronomicum; (p. 51) super librum Josue, Judicum et 4 Regum; (p. 76) in Job prophetam; (p. 82) in Canticum Canticorum; (p. 86) in Ruth; (p. 87) in Ester; (p. 90) in Threnos; (p. 92) in Ecclesiastem; (p. 94) in Proverbia; (p. 110) in Esaiam; (p. 115) in Jeremiam prophetam; (p. 123) in Ezechielem; (p. 130) super duodecim prophetas minores; (p. 147) in Danielem; (p. 153) in libros Paralipomenon; (p. 159) in libros Ezræ et Nehmiæ [1].

II (page 161). Censuræ in Commentarios R. Abraham Abenezræ super Penthateucon : per doctorem Didacum Lopez revisæ per Reverendos Patres, Magistrum sacri palatii, et Robertum Bellarminum, 1578.

III (pag. 177, 190 *b*, 190 *a* et 396*a*-406 *b*). Errores Rabi Menachem de Recaneto in commentariis in Pentateuchum collecti per Jo. Paulum Eustachium et per magistrum Matthiam Acquarium latine redditi cum censuris in eosdem accepti die 18 Maii 1581 reuisi a R. P. Bellarmino et consignati die 26 Junii 1581 et a R. P. Magistro Sacri Palatii qui reddidit die VII Septembris 1581.

IV (pag. 181 *b*). In libros Paralipomenon. Censuræ in Commentarios R. D. Kimchi (Voir, ci-après, n° XI).

V (pag. 188). Marco Fabiano de M^to S. Savino (Censures du commentaire de R. Yona sur l'opinion d'Alfasi relative à la question si l'on doit répondre *amen* après la bénédiction d'un païen).

VI (pag. 195, 198, 196, 197). Errores ex libro Fasciculo Myrrhæ appellato super Pentateuco Rabbi Abraham Sabag collecti per Jo. Paulum Eustachium et latine versi et notati adjectis in eos censuris per doctorem Didacum Humadam qui eosdem consignavit die primo mensis Martii MDLXXX.

Reviderunt R^di Patres Bellarminus et Magister Sacri Palatii [2].

VII (pag. 208). Errores Rabbi Isaac Barbanelli in commentariis super Pentateuchum collecti et in Congregatione lecti a D. Johanne Paulo Eustachio et redditi die 12 Januarii 1583 et a R. P. Roberto Bellarmino revisi et restituti die tertio Februarii 1583 [3].

VIII (pag. 210). Censura in Commentario Abadiæ Sforni super Pentateucum, et in Cantica Canticorum et Ecclesiastem. Lecta prius in Congregatione per D. (Marcum) De Brixia canonicum S. Salua-

les fautes. Par cet avertissement, j'éviterai des critiques du genre de celles que m'a adressées M. H. Brody, qui, dans sa recension de ma *Memoria*, m'a reproché des incorrections que j'avais simplement copiées des mss.

[1] Le ms. commence à la page 4, avec les remarques sur l'Exode. Les censures de la Genèse et des Psaumes manquent, quoiqu'elles aient été aussi faites, comme cela ressort des observations de Bellarmin, aux pages 48 et 122. Quant à l'auteur de ces censures, voir ce que j'ai dit ci-dessus, p. 208, à propos d'Adamantius Eremita.

[2] Les censures de Didacus Ahumada ne sont pas conservées.

[3] Ces censures sont en italien, et non pas en latin.

toris et... exhibita per eundem die VI Decembr... P. Bellarminus vidit, et restituit, die VII Martii 1582. R. fr. Sixtus, magister sacri palatii vidit et cum suis qualificationibus propositionum reddidit die X Maij 1582.

IX (pag. 229, 230, 214, etc.). Censura in Rabbi Jacob Thurim super Pentatheucum per Doctorem Didacum Lopez collectæ et revisæ a R. P. magistro sacri Palatij, et pre Bellarmino 1578.

X (pag. 232). Censuræ super Commentariis R. Levi filii Gerson in libros Josue Judicum, Regum et Jobis [1]. Revisæ per R. P. Bellarminum et F. Paulum M. S. palatij. Aprilies et Majo 1579.

XI (Pag. 248). Censuræ in Commentarios Rabbi David Kimchi collectæ per magistrum Adamantium Eremitam ac revisæ a R. P. Bellarmino et a pre magistro sacri Palatii. (p. 254) In Josue; (p. 259) in librum Judicum; (p. 266) in libros Regum; (p. 290) in Esaiam; (p. 326) in Jeremiam; (p. 337) in Ezechielem; (p. 181) in Paralipomenon.

XII (p. 353). Censuræ in Commentarios Rabbi Levi Gerson super proverbia Salomonis compilatæ per R. Doctorem Lopez et revisæ per R. pp. Magistrum Adamantium et per Magistrum Sacri Palatii, Junii 1579.

XIII (p. 364). Censuræ super commentariis Rabbi Levi filii Gerson in librum Danielis.

XIV (pag. 369). Commentaria Rabbi Simeonis super Esram Nehemiam et Paralipomenon [2].

XV (pag. 373). Commentaria R. Jesahia Thetrani super libros Josue Judicum et Regum [3].

XVI (pag. 373). Censuræ in Prohemium super Pentatheucon cuiusdam Rabini qui præerat correctionis dum prælo mandarentur hæc biblia anno ab orbe condito (*sic*) [4].

XVII (pag. 376). Censura in librum Rabbi Menachem, de præceptis legis. Lecta prius in Congregatione per D. Marcum de Brixia canonicum S. Salvatoris, deinde exhibita per eundem die..... Décembris 1581 [5].

XVIII (pag. 382). Censura in Rabbot, super fabulosa morte Moisis, facta per R. p. Marcum Marinum de Brixia, et lecta ac approbata in congregatione habita die XII Januarii feria.

[1] Quoiqu'on ne l'indique pas, ces censures sont de Didacus Lopez, qui a revu aussi les autres parties du commentaire de Lévi ben Gerson.

[2] Ces censures sont de D. Lopez. L'œuvre dont il s'agit est le Yalqout Schimoni.

[3] Les censures sont aussi de D. Lopez.

[4] De Didacus Lopez; je n'ai pas réussi à identifier l'œuvre dont il est question.

[5] Il s'agit du *Céda la-dérékh* de Menahem ibn Zérah.

XIX (p. 407). Censuræ super commentarios Rabbi Abraham Phærezol in Job[1].

XX (p. 412). Censuræ in Commentaria Kan Ven Aki super proverbia Salomonis[2].

XXI (pag. 413). Censuræ in Commentarios Rabbi Moses bar Nachman Gerundensis nuncupatus in Job[3].

XXII (pag. 420). Censura in Rabbi Menahem super Psalmos, lecta et exhibita a D. Marco de Brixia, in Congregatione habita die xxx Novembris 1582, et Data R. P. Rob. Bellarmino qui restituit die 2 Decembris et R. p. Magistro Sacri Palatii revidit, et restituit die III Februarii MDLXXXIII in Congregatione[4].

XXIII (pag. 427). Notata ex libro Ros Amana Barbanelæ per D. Marcum canonicum S^ti Salvatoris, de Brixia, qui exhibuit die secundo Augusti 1581. Revisa a R. P. Bellarmino et magistro Sacri Palatii qui die XXI Februarii MDXXXII restituit cum censuris.

XXIV (pag. 431). Errores et censuræ in Librum Hachasedim Rabbi Judæ Chasid per Joannem Paulum Eustachium et Doctorem Didacum Humadam collecti, et facti, exhibiti die XV Novembris MDLXXX. Revisi per R. p. Robertum Bellarminum societatis Jesu et redditi die XV mensis Decembris eiusdam anni MDLXXX.

XXV (p. 443). Nota et censura in tractatum Rabbi Jonæ de Pœnitentia per Joannem Paulum Eustachium et Doctorem Didacum Humadam collectæ et factæ, exhibitæ die XV Novembris MDLXXX. Revisa per Magistrum Matthiam Aquarium et per p. Bellarminum, qui restituit die p^a Februarii 1581.

XXVI (p. 451). Censura in supremum lugentium officium, ex libro precationum Hebraicarum, qui inscribitur Machzor Sinagogæ Romanæ interprete Genebrardo Theologo Parisiensi, quod editum est in quarto tomo Bibliothecæ Sanctorum Patrum a pag. 103 et seqq. Per R. p. Robertum Bellarminum societatis Jesu prælectorum die tertio Februarii 1579[5].

XXVII (p. 457). Censuræ in Chronicum Hebræorum latine versum, interprete G. Genebrardo Theologo Parisiensi per R. P. Robertum Bellarminum Societatis Jesu Theologiæ prlæectorem 1577.

---

[1] De Didacus Lopez.

[2] C'est le commentaire de David ibn Yahya ; il s'agit de l'ouvrage *Kav venaki*.

[3] Ces censures sont aussi de Didacus Lopez.

[4] Le censeur se borne ici à la traduction des passages qu'il trouve blâmables. Ces censures sont dues au maître du sacré palais apostolique. Je ne peux pas identifier l'auteur de ce commentaire.

[5] Cet ouvrage et le suivant étant déjà en latin, il n'y a naturellement que la censure de Bellarmin.

LOUIS VIII ET LES JUIFS

Il y a plaisir à lire un ouvrage, si sérieux qu'il soit, fait de main de maître : cela console des autres. L'étude de M. Petit-Dutaillis sur *la vie et le règne de Louis VIII* comptera parmi les meilleures qu'ait produites la nouvelle école historique française [1]. Nous pourrions en faire ressortir la beauté sévère, l'érudition de bon aloi, la sûreté de la méthode, mais M. Petit-Dutaillis se soucie peu, sans doute, des compliments de notre *Revue*. Nous croyons utile de signaler à l'attention des savants juifs le chapitre que l'auteur a consacré à l'édit de 1223 relatif aux Juifs. Il était intéressant de voir comment un historien si compétent et d'une ouverture d'esprit si remarquable apprécierait cette ordonnance du roi de France. M. Petit-Dutaillis pouvait s'abriter sous l'autorité d'un savant trop peu connu de ceux qui étudient l'histoire des Juifs de France, nous voulons parler de Vuitry, qui a écrit les meilleures pages sur la politique fiscale des rois de France à l'égard des Juifs. On va voir que, dépassant même la sévérité des commentaires de Vuitry, M. Petit-Dutaillis juge son héros et son temps avec une impartialité et une rigueur qui paraîtraient suspectes sous la plume d'un historien juif. Le commentaire qu'il donne de l'ordonnance de 1223 surprendra certainement par sa hardiesse.

Nous reproduisons ce chapitre en entier, avec les notes qui l'accompagnent.

Bien que leur condition (des Juifs) fût moins dure au XIIIe siècle qu'elle ne le sera à la fin du moyen âge, ils étaient moins sûrs du lendemain que les plus misérables serfs, car l'arbitraire du seigneur n'était limité à leur égard par aucune considération ; l'instinct religieux, généralement favorable aux faibles, n'était ici qu'un nouveau

[1] *Etude sur la vie et le règne de Louis VIII* (*1187-1226*), 101e fascicule de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Études, sciences philologiques et historiques*, Paris, Bouillon, 1894, in-8°.

motif d'oppression. De temps en temps, un dévot scrupule et des besoins d'argent poussent le seigneur à user de ses pouvoirs, et alors arrivent pour les Israélites les jours de persécution.

L'une de ces échéances fut le 8 novembre 1223. Philippe-Auguste, après avoir persécuté les Juifs, avait fini par les tolérer pour le plus grand profit de son trésor ; il avait consacré leurs opérations en limitant le taux des intérêts de leurs prêts [1]. M. Vuitry dit que Louis VIII s'inspira des doctrines de l'Eglise et ne suivit pas ces principes de fiscalité habile. Cependant l' « établissement sur les Juifs », qu'il édicta d'accord avec un certain nombre de seigneurs, ne nous semble pas d'inspiration exclusivement religieuse. Si Louis VIII était fort pieux, il avait aussi la réputation auprès de ses contemporains d'être assez « serré ». L'ordonnance du 8 novembre 1223 nous paraît empreinte du double caractère religieux et fiscal. En voici les clauses [2] :

I. — A partir du 8 novembre, date de l'ordonnance, les intérêts des dettes dues aux Juifs ne courront plus. Le prêt à intérêt est qualifié dans cette clause d'*usure*, et, en effet, il fut toujours considéré comme tel par l'Eglise au moyen âge. Il est possible, du reste, que le véritable motif de cette mesure ne fût point une idée religieuse ; les signataires de l'ordonnance avaient un profit direct à stipuler une telle clause, pour peu qu'ils eussent fait eux-mêmes des emprunts à des Juifs.

II. — Les capitaux qu'on doit aux Juifs devront être remboursés en trois ans à termes fixes. Les Juifs feront inscrire sous le contrôle de leurs seigneurs toutes leurs créances, avant le 2 février 1224 ; les créances non enregistrées dans ce délai seront périmées. Les lettres de créance vieilles de plus de cinq années et qui n'ont pas été présentées dans cet intervalle de temps aux débiteurs seront nulles également, car elles ont été cachées par fraude, pour favoriser l'accumulation des intérêts [3].

Ainsi les Juifs étaient autorisés à se faire payer leurs créances, mais ce fut seulement par l'intermédiaire de leurs seigneurs respectifs que l'argent leur parvint [4]. M. Vuitry voit là « une fiction par laquelle on voulait consacrer le principe que le Juif n'a aucune

[1] Voir une bonne étude de M. Vuitry, sur les Juifs au XIIIe siècle, dans son *Régime financier de la France*, 316 et suiv. — L. Lazare, *Les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royal* (XIIIe siècle), dans *Revue des Etudes juives*, XV, 223 et suiv. ; l'auteur de cet article a montré que la situation des Juifs était très prospère à la fin du règne de Philippe-Auguste, mais il a peu ou point étudié l'ordonnance de 1223.

[2] *Catal.*, n° 26 [en appendice].

[3] Ce dernier article, relatif aux vieilles lettres de créance, est plus complet dans le texte du registre E, édité par Martène, que dans l'acte original du Trésor des Chartes, édité par Teulet. Il fit l'objet d'une décision spéciale de Guérin à l'Echiquier de Normandie (*Rec. des jugements de l'Echiquier*, n° 368, note).

[4] Debita universa que debentur Judeis sunt aterminata ad novem pagas infra tres annos ad reddendum dominis quibus Judei subsunt.

personnalité, aucun droit, et ne possède que pour son seigneur. » Nous croyons que cette stipulation avait un objet beaucoup plus pratique et que les seigneurs retinrent au passage une part des sommes remboursées. Nous en voyons une preuve dans le soin avec lequel le roi fait rentrer les sommes dues aux Juifs de ses domaines et se réserve « les dettes de ses Juifs », qui habitent les terres concédées à Pierre Hurepel en février 1224[1]. Nous croyons qu'une bonne part de la *summa Judeorum* inscrite à la fin de la recette de 1226 provient des prélèvements opérés par le roi sur ces créances. Cette *summa* ne s'élève pas à moins de 8,682 livres parisis[2].

III. — A l'avenir, les Juifs n'auront plus de sceau pour authentiquer leurs créances. Auparavant, ils avaient un sceau particulier, leur loi leur défendant de se servir d'objets où la figure humaine était représentée ; l'ordonnance de 1206 avait toléré cet usage[3]. En l'abolissant, Louis VIII ne témoigna pas seulement son mépris pour les préceptes judaïques, il obligea plus rigoureusement les Juifs à recourir à leurs seigneurs pour rendre leurs actes valables, et l'on sait que cette intervention se payait toujours[4].

IV. — Enfin, le roi et tous les barons de France ne recevront plus désormais dans leurs domaines respectifs les Juifs venant d'une autre seigneurie. Dès 1198, Philippe-Auguste avait conclu une convention identique avec Thibaud III de Champagne, qui avait beaucoup de Juifs dans son comté, et les comtes de Saint-Pol et de Nevers entrèrent en 1210 dans cette espèce d'association[5]. Elle s'étendit en 1223 à tout le royaume. Ici le motif est évidemment intéressé : les Juifs payaient un cens et étaient bons à garder. Ce n'était pas au moment où leurs créances allaient rentrer qu'il fallait négliger de les retenir, puisque manifestement le roi et les seigneurs comptaient prélever la part du lion sur ces remboursements. Louis VIII exigea par trois fois du comte de Champagne la promesse de respecter cette clause[6].

En somme, c'était là une ordonnance d'inspiration presque purement fiscale. Du reste, un seul prélat assista aux délibérations : ce fut Guillaume, évêque de Châlons-sur-Marne ; il était en même temps comte du Perche. L'ordonnance de Philippe-Auguste, en 1181, avait un caractère religieux bien plus marqué ; aussi était-elle plus rigoureuse : tous les Juifs du domaine qui ne voulaient pas se convertir étaient chassés. D'ailleurs, Philippe-Auguste n'avait pas tardé à changer de système ; l'expérience montrait qu'on avait besoin des Juifs et qu'il fallait se contenter de les rançonner.

[1] *Catal.*, nos 55, 73, 79.
[2] *Pièces justif.*, no XIII.
[3] Delisle, no 1003.
[4] M. L. Lazare, *op. cit.*, 235, estime que la suppression du sceau des Juifs en 1223 était une espèce de mesure de tolérance. Cette opinion nous semble bien contestable. Il est vrai que désormais le « sceau des Juifs » ne figurera plus dans les comptes du XIIIe siècle; mais on astreignit évidemment les Juifs à se servir du sceau ordinaire.
[5] Delisle, nos 538-9, 1214-1215.
[6] *Catal.*, nos 28, 54, 183.

M. Petit-Dutaillis parle encore des Juifs — incidemment il est vrai — dans un chapitre consacré au « Pouvoir législatif général du roi ». Une des questions les plus obscures de l'histoire de France est celle de l'établissement du pouvoir royal. Comment et à partir de quel moment les rois de France ont-ils fait des ordonnances générales, exerçant ainsi un pouvoir législatif en dehors du domaine de la couronne, c'est ce qu'on ne discerne pas bien. Louis VII rend déjà des ordonnances applicables à tout le royaume, mais, dit M. P.-D., « faut-il voir là autre chose que la manifestation platonique des désirs du roi ? » Philippe-Auguste n'impose aucun de ses actes législatifs à tous ses barons, mais plusieurs « sont rendus, dit Guizot[1], avec le concours, l'assentiment des barons du royaume ; et, à ce titre, ils ont force de loi, sinon dans toute son étendue, du moins dans les domaines des barons qui ont pris part à son adoption ». Or, tel est le cas de l'ordonnance sur les Juifs rendue par Louis VIII de concert avec un certain nombre de seigneurs. A certains égards, « c'est une convention diplomatique entre souverains, mais c'est, en somme, une ordonnance du roi de France, et les vingt-quatre seigneurs qui ont scellé l'acte ont *juré* l'établissement que Louis VIII a *fait*. Voilà donc, continue M. P.-D., un acte législatif du roi qui a force de loi dans un certain nombre de baronnies; mais ce n'est pas tout. « Sachez, est-il dit dans le texte, que nous et nos barons avons décidé et ordonné au sujet de l'état des Juifs que nul d'entre nous ne peut recevoir ni retenir les Juifs d'un autre, et cette stipulation s'applique à ceux qui ont juré l'établissement *et à ceux qui ne l'ont pas juré*. » Thibaud de Champagne, qui n'avait pas juré l'ordonnance, dut prendre sur ce point un engagement formel envers le roi ; s'il s'y était refusé, les vingt-quatre signataires eussent aidé Louis VIII à l'y contraindre. » M. P.-D., dont l'opinion semble ici un peu flottante, conclut en disant que les rares ordonnances générales établies par Louis VIII sont de véritables traités. Mais lui-même reconnaît dans ce cas — autrement tout ce chapitre ne signifierait rien — la première tentative sérieuse faite par la royauté pour affirmer son pouvoir législatif sur toutes les baronnies du royaume.

Or, il y a longtemps que nous avons entendu soutenir par notre regretté maître, Isidore Loeb, que les Juifs ont justement servi, en France, de première arme pour entamer l'égalité qui régnait entre le roi et les barons. Jusqu'à quel point cette théorie est-elle exacte, c'est ce que nous nous garderons bien de décider, mais il

[1] *Civilisation en France*, IV, 146.

nous a paru intéressant de relever ce témoignage qui semble la corroborer.

Plus tard, le pouvoir royal fit sentir son autorité, dans le midi de la France, sur les seigneurs, à propos des Juifs également. Saint Louis et Alphonse de Poitiers, en succédant à Raymond VI et Raymond VII, comtes de Toulouse, s'attribuèrent les droits de ces princes sur les Juifs de leurs domaines : ceux-ci devinrent les *Juifs du roi*. Mais les Juifs relevaient, pour un certain nombre, des seigneurs locaux, tel que le vicomte de Narbonne, et surtout des seigneurs ecclésiastiques. Or, le roi ne se contentait pas de déclarer Juifs du roi ceux qui habitaient son domaine de temps immémorial, mais ceux qui y établissaient leur domicile avec l'intention manifeste d'y fixer leur principale résidence. Par contre, les Juifs se trouvaient-ils dans le même cas sur les terres des seigneurs, qu'ils étaient toujours réputés Juifs du roi, même s'ils étaient nés depuis que leurs pères avaient quitté le domaine royal. En outre, le Juif d'un seigneur ayant résidé quelque temps dans une ville du roi contractait la qualité de Juif du roi et la gardait, même lorsqu'il retournait dans son pays d'origine[1].

Les Juifs, par leur condition extra-légale, auraient donc, à leur insu, joué leur rôle dans l'établissement de la monarchie en France. Si cette conjecture se vérifiait, elle montrerait une fois de plus qu'ils ont été souvent le *prétexte* de modifications sociales.

ISRAEL LÉVI.

[1] Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 31 et suiv.

NOTES DE COMPTABILITÉ JUIVE

DU XIIIe ET DU XIVe SIÈCLE [1]

Nous avons publié dans cette *Revue* [2] des inscriptions hébraïques gravées au couteau sur les murs intérieurs de la Tour-Blanche d'Issoudun. Ces inscriptions sont surtout intéressantes pour l'étude de la paléographie hébraïque. Voici une nouvelle contribution à cette étude, c'est le fac-simile de quelques lignes hébraïques écrites à la fin de deux mss. latins qui se trouvent à la bibliothèque municipale de Chartres. Le premier ms. est un recueil de quatre anciennes collections de Décrétales; le second contient les Décrétales de Grégoire IX; ces deux mss. sont du XIIIe siècle.

1

2

3

[1] Note lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 10 avril 1895.
[2] *Revue*, t. XX, p. 256.

nous a paru intéressant de relever ce témoignage qui semble la corroborer.

Plus tard, le pouvoir royal fit sentir son autorité, dans le midi de la France, sur les seigneurs, à propos des Juifs également. Saint Louis et Alphonse de Poitiers, en succédant à Raymond VI et Raymond VII, comtes de Toulouse, s'attribuèrent les droits de ces princes sur les Juifs de leurs domaines : ceux-ci devinrent les *Juifs du roi*. Mais les Juifs relevaient, pour un certain nombre, des seigneurs locaux, tel que le vicomte de Narbonne, et surtout des seigneurs ecclésiastiques. Or, le roi ne se contentait pas de déclarer Juifs du roi ceux qui habitaient son domaine de temps immémorial, mais ceux qui y établissaient leur domicile avec l'intention manifeste d'y fixer leur principale résidence. Par contre, les Juifs se trouvaient-ils dans le même cas sur les terres des seigneurs, qu'ils étaient toujours réputés Juifs du roi, même s'ils étaient nés depuis que leurs pères avaient quitté le domaine royal. En outre, le Juif d'un seigneur ayant résidé quelque temps dans une ville du roi contractait la qualité de Juif du roi et la gardait, même lorsqu'il retournait dans son pays d'origine[1].

Les Juifs, par leur condition extra-légale, auraient donc, à leur insu, joué leur rôle dans l'établissement de la monarchie en France. Si cette conjecture se vérifiait, elle montrerait une fois de plus qu'ils ont été souvent le *prétexte* de modifications sociales.

ISRAEL LÉVI.

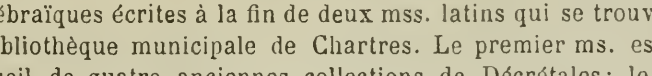
[1] Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 31 et suiv.

NOTES DE COMPTABILITÉ JUIVE

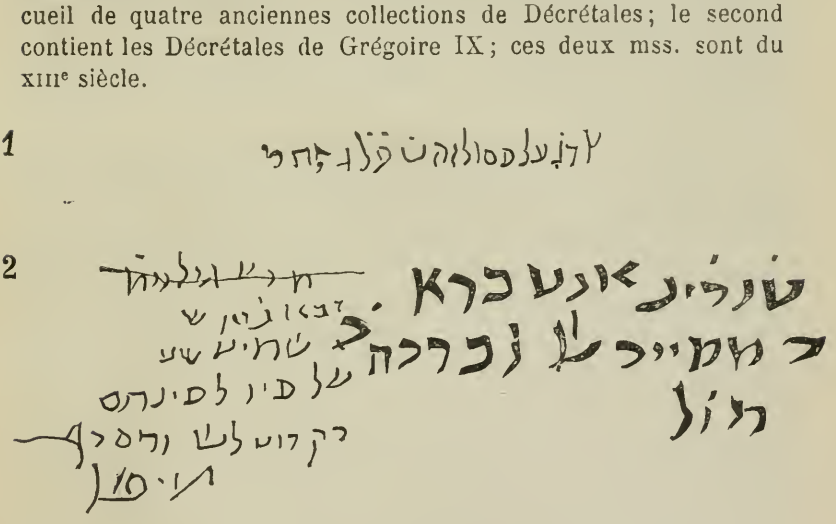
DU XIIIe ET DU XIVe SIÈCLE [1]

Nous avons publié dans cette *Revue* [2] des inscriptions hébraïques gravées au couteau sur les murs intérieurs de la Tour-Blanche d'Issoudun. Ces inscriptions sont surtout intéressantes pour l'étude de la paléographie hébraïque. Voici une nouvelle contribution à cette étude, c'est le fac-simile de quelques lignes hébraïques écrites à la fin de deux mss. latins qui se trouvent à la bibliothèque municipale de Chartres. Le premier ms. est un recueil de quatre anciennes collections de Décrétales; le second contient les Décrétales de Grégoire IX; ces deux mss. sont du XIIIe siècle.

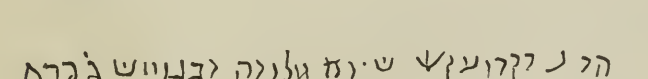
1



2



3



[1] Note lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 10 avril 1895.
[2] *Revue*, t. XX, p. 256.

Autant pour la forme des lettres que pour certaines expressions, ces lignes nous rappellent les deux mss. B 10,410 et 10,411 des archives du département de la Côte-d'Or, dont le contenu a été publié par feu Isidore Loeb, sous le titre de « Livres de commerce du XIVe siècle » (*Revue*, VIII et IX). En utilisant ces secours et les notes que MM. David Kaufmann et Porgès ont bien voulu nous envoyer à ce sujet, nous allons essayer d'expliquer ces textes, qui paraissent tout d'abord d'une lecture difficile.

Le n° 1 se trouve dans le ms. n° 318 (anc. 355), f° 274*b*, il est formé de ces mots : ל׳ דנ׳ על פסול זה ש׳ פ׳ ל[פרש] ג׳ אחרי, « 30 sous (ont été prêtés) sur ce livre ecclésiastique l'an 80 du [petit comput] le mardi de la semaine *Aharè mot* » (6 Iyyar = 15 avril 1320).

La monnaie mentionnée dans cette note n'est pas la petite fraction du sou, ou « denier », comme le ferait supposer l'emploi du mot דנ׳, mais bien le sou même, ou la 20e partie de la livre française [1]. Le gage du prêt consenti est un recueil de décrétales [2] ; le prêteur violait ainsi les prudentes recommandations des rabbins, qui défendaient de rien prêter sur ces livres.

D'autre part, sur la même page du ms., on lit les mots suivants, qui sont biffés : « W[illelmus] monachus sancti Petri abet, 1 Decret., et præterea pro LXXV s. » Cette trace d'un prêt, qui fut très probablement remboursé, a peut-être de l'intérêt pour la suite, comme on va voir.

N° 2. Le ms. n° 332 (anc. 370), au f° 254*b*, montre deux textes qui se touchent et dont l'écriture diffère par la grosseur. Voici d'abord le morceau de droite, en caractères gras : ט״ו דנ׳ אנטבראא דמגיירש ז׳ ברכה ד׳ נ״ר ל׳, « 15 sous (prêtés à) Antebra de Mamers, le mercredi de la semaine *Zot ha-Berakha*, l'an 46 du [petit comput] » 12 tischri = 11 septembre 1285). Dans le calendrier civil, en usage aujourd'hui, le 12 tischri est toujours postérieur au 11 septembre, mais il n'en était pas ainsi dans le calendrier julien.

Le nom d'homme Anet ou Ante [3] est suivi de l'adjectif breton

[1] Voir *Revue*, t. IX, p. 294, note 1. Depuis l'antiquité, le *denar* désigne tour à tour les monnaies les plus diverses, en or, en argent ou en cuivre. A Orléans, au moyen âge, il désigne le *sou*, selon R. Tam, *S. ha-Yaschar*, § 608, éd. Vienne, 1811, f° 71 *b*, cité par Zunz, *Zur Geschichte u. Literatur*, p. 540.

[2] Pour l'emploi du mot פסול, « impropre, non saint », dans le sens spécial de « livre ecclésiastique », opposé à *Sèfer*, « livre sacré », voir Zunz, *Zur Geschichte*, p. 280, note *i*.

[3] M. Longnon, que nous avons consulté sur la composition de ce nom, a bien voulu nous donner son avis. Pour lui, notre lecture n'est pas conforme à l'usage alors constant de former le nom par un prénom suivi d'un qualificatif. La première partie du mot, *Ante*, répond probablement à la vieille forme romane *Anstais* ou *Antais* pour *Anastasius*, rendue en latin du IXe au XIIe siècle par *Anstasius*. A la seconde partie du mot *Braz*, il manque l'article, qui, d'ordinaire, est joint au qualificatif, dans le nord de la France. En langue d'oïl, l'habitude est de dire : Leblanc, Leroux, Lenoir; en langue d'oc, on dit Blanc, Roux, etc.

braz, « grand » ; l'ensemble forme le nom de famille Antebra[z]. — Le 4e jour de la semaine, ד׳, est indiqué après la mention de la lecture sabbatique et non avant, parce que le nom de celle-ci commence cette fois par la lettre ז׳, abréviation de זאת, et qu'une confusion aurait pu se produire.

Au même numéro, la partie de gauche, en écriture fine, se compose de cinq lignes et un mot, si l'on y comprend la première ligne barrée. Celle-ci a été reproduite ici, parce qu'elle révèle le nom de l'emprunteur, et la rature indique le remboursement du prêt consenti. On peut lire ceci : מ׳ דינ׳ גילומו דבאגיאש שמיני שנ׳ מיכיל (?) על פיו לפינחס דקרישלש ומסרם, « 40 sous à Guillaume de Boys-Gast, dans la seconde semaine de la lecture *Schemini*, sur son ordre [1] (ou : verbalement), à Pinhas de... [2] »

Il y a deux anciennes localités du nom de Boys-Gast, aujourd'hui Le Bois-Gas : l'une se trouve, comme Mamers, dans le département de la Sarthe, commune de Saint-Gervais-en-Bélin ; l'autre est dans l'Eure-et-Loir, commune de Saint-Victor de Buthon [3].

Le prêt est daté — sans l'indication de l'année, ni du quantième de la semaine — de la seconde semaine de *Schemini* [4], c'est-à-dire de la semaine qui, pour la seconde fois, précède la lecture de cette section sabbatique, en raison de l'incidence de la fête de Pâque.

Les deux ou trois derniers mots sont difficiles à déchiffrer, et le doute sur l'interprétation s'étend même au 4e avant-dernier mot. Si le mot de *Pinhas* indiquait une lecture sabbatique, autre que celle qui est déjà nommée, *Schemini II*, à quoi servirait le préfixe ל placé en tête du mot ? S'il s'agissait de la durée du prêt, le sens de « jusqu'à » ne serait-il pas exprimé par עד ? Par conséquent, ne faut-il pas traduire le préfixe ל par *à* ? Dès lors, on est amené à voir dans le mot Pinhas, non un titre de section biblique, mais un nom propre d'homme, et l'on se demande si celui-ci ne bénéficia pas du prêt consenti d'abord à Guillaume, puis sans doute remboursé par lui (son nom étant barré), pour être transmis « sur son ordre » *à* Pinhas.

Le mot suivant, le 1er de la cinquième ligne, est un nom que l'on retrouve ci-après : c'est le second mot du n° 3 ; il reste malaisé

[1] Cf. *Revue*, IX, 205.

[2] Le nom de lieu — si toutefois il s'agit d'une localité — semble identique à celui de Crotelles (Indre-et-Loire), ou à un dérivé du nom fréquent de Crot. Peut-on songer à Roc-du-Tay, commune de Bains (Ille-et-Vilaine), si la première lettre est un ר ?

[3] Luc. Merlet, *Dictionnaire topographique de la France*, Eure-et-Loir, *s. v.*

[4] *Revue*, VIII, 191.

Autant pour la forme des lettres que pour certaines expressions, ces lignes nous rappellent les deux mss. B 10,410 et 10,411 des archives du département de la Côte-d'Or, dont le contenu a été publié par feu Isidore Loeb, sous le titre de « Livres de commerce du XIVe siècle » (*Revue*, VIII et IX). En utilisant ces secours et les notes que MM. David Kaufmann et Porgès ont bien voulu nous envoyer à ce sujet, nous allons essayer d'expliquer ces textes, qui paraissent tout d'abord d'une lecture difficile.

Le n° 1 se trouve dans le ms. n° 318 (anc. 355), f° 274*b*, il est formé de ces mots : ל׳ דנ׳ על פסול זה ש׳ פ׳ ל[פרט] ג׳ אחרי, « 30 sous (ont été prêtés) sur ce livre ecclésiastique l'an 80 du [petit comput] le mardi de la semaine *Aharè mot* » (6 Iyyar = 15 avril 1320).

La monnaie mentionnée dans cette note n'est pas la petite fraction du sou, ou « denier », comme le ferait supposer l'emploi du mot דנ׳, mais bien le sou même, ou la 20e partie de la livre française [1]. Le gage du prêt consenti est un recueil de décrétales [2] ; le prêteur violait ainsi les prudentes recommandations des rabbins, qui défendaient de rien prêter sur ces livres.

D'autre part, sur la même page du ms., on lit les mots suivants, qui sont biffés : « W[illelmus] monachus sancti Petri abet, 1 Decret., et præterea pro LXXV s. » Cette trace d'un prêt, qui fut très probablement remboursé, a peut-être de l'intérêt pour la suite, comme on va voir.

N° 2. Le ms. n° 332 (anc. 370), au f° 254*b*, montre deux textes qui se touchent et dont l'écriture diffère par la grosseur. Voici d'abord le morceau de droite, en caractères gras : ט״ו דינ׳ אנטברא דממיירש ז׳ ברכה ד׳ מ״ר ל׳, « 15 sous (prêtés à) Antebra de Mamers, le mercredi de la semaine *Zot ha-Berakha*, l'an 46 du [petit comput] » (12 tischri = 11 septembre 1285). Dans le calendrier civil, en usage aujourd'hui, le 12 tischri est toujours postérieur au 11 septembre, mais il n'en était pas ainsi dans le calendrier julien.

Le nom d'homme Anet ou Ante [3] est suivi de l'adjectif breton

[1] Voir *Revue*, t. IX, p. 294, note 1. Depuis l'antiquité, le *denar* désigne tour à tour les monnaies les plus diverses, en or, en argent ou en cuivre. A Orléans, au moyen âge, il désigne le *sou*, selon R. Tam, *S. ha-Yaschar*, § 608, éd. Vienne, 1811, f° 71 *b*, cité par Zunz, *Zur Geschichte u. Literatur*, p. 540.

[2] Pour l'emploi du mot פסול, « impropre, non saint », dans le sens spécial de « livre ecclésiastique », opposé à *Sèfer*, « livre sacré », voir Zunz, *Zur Geschichte*, p. 280, note *i*.

[3] M. Longnon, que nous avons consulté sur la composition de ce nom, a bien voulu nous donner son avis. Pour lui, notre lecture n'est pas conforme à l'usage alors constant de former le nom par un prénom suivi d'un qualificatif. La première partie du mot, *Ante*, répond probablement à la vieille forme romane *Anstais* ou *Antais* pour *Anastasius*, rendue en latin du IXe au XIIe siècle par *Anstasius*. A la seconde partie du mot *Braz*, il manque l'article, qui, d'ordinaire, est joint au qualificatif, dans le nord de la France. En langue d'oïl, l'habitude est de dire : Leblanc, Leroux, Lenoir ; en langue d'oc, on dit Blanc, Roux, etc.

braz, « grand » ; l'ensemble forme le nom de famille Antebra[z]. — Le 4e jour de la semaine, ד׳, est indiqué après la mention de la lecture sabbatique et non avant, parce que le nom de celle-ci commence cette fois par la lettre ד׳, abréviation de זאת, et qu'une confusion aurait pu se produire.

Au même numéro, la partie de gauche, en écriture fine, se compose de cinq lignes et un mot, si l'on y comprend la première ligne barrée. Celle-ci a été reproduite ici, parce qu'elle révèle le nom de l'emprunteur, et la rature indique le remboursement du prêt consenti. On peut lire ceci : מ׳ דינ׳ גילומו דבאגיאש שמיני שני מיכיל (?) על פיו לפינחס הקריטלש ומטרם, « 40 sous à Guillaume de Boys-Gast, dans la seconde semaine de la lecture *Schemini*, sur son ordre [1] (ou : verbalement), à Pinhas de... [2] »

Il y a deux anciennes localités du nom de Boys-Gast, aujourd'hui Le Bois-Gas : l'une se trouve, comme Mamers, dans le département de la Sarthe, commune de Saint-Gervais-en-Bélin ; l'autre est dans l'Eure-et-Loir, commune de Saint-Victor de Buthon [3].

Le prêt est daté — sans l'indication de l'année, ni du quantième de la semaine — de la seconde semaine de *Schemini* [4], c'est-à-dire de la semaine qui, pour la seconde fois, précède la lecture de cette section sabbatique, en raison de l'incidence de la fête de Pâque.

Les deux ou trois derniers mots sont difficiles à déchiffrer, et le doute sur l'interprétation s'étend même au 4e avant-dernier mot. Si le mot de *Pinhas* indiquait une lecture sabbatique, autre que celle qui est déjà nommée, *Schemini II*, à quoi servirait le préfixe ל placé en tête du mot ? S'il s'agissait de la durée du prêt, le sens de « jusqu'à » ne serait-il pas exprimé par עד ? Par conséquent, ne faut-il pas traduire le préfixe ל par *à* ? Dès lors, on est amené à voir dans le mot Pinhas, non un titre de section biblique, mais un nom propre d'homme, et l'on se demande si celui-ci ne bénéficia pas du prêt consenti d'abord à Guillaume, puis sans doute remboursé par lui (son nom étant barré), pour être transmis « sur son ordre » *à* Pinhas.

Le mot suivant, le 1er de la cinquième ligne, est un nom que l'on retrouve ci-après : c'est le second mot du n° 3 ; il reste malaisé

[1] Cf. *Revue*, IX, 205.

[2] Le nom de lieu — si toutefois il s'agit d'une localité — semble identique à celui de Crotelles (Indre-et-Loire), ou à un dérivé du nom fréquent de Crot. Peut-on songer à Roc-du-Tay, commune de Bains (Ille-et-Vilaine), si la première lettre est un ר ?

[3] Luc. Merlet, *Dictionnaire topographique de la France*, Eure-et-Loir, *s. v.*

[4] *Revue*, VIII, 191.

à déterminer. Très ingénieusement, d'accord, du reste, avec le contenu du ms. en question, M. le rabbin Porgès nous écrit qu'il lit ce mot [illegible], et il traduit l'ensemble : « Prêté en Schemini II jusqu'à la péricope de Pinhas (sur les *Décrétales*... et.... » en supposant forcément que la préposition *sur* est sous-entendue. Cette conjecture se heurte à cette circonstance que l'enchaînement de la phrase violerait ainsi singulièrement les règles de la syntaxe. — M. D. Kaufmann propose une autre hypothèse. Il lit ce même mot : [illegible], et traduit « 300 pièces de... » d'une certaine monnaie inconnue, en supposant l'emploi des deux lettres [illegible] (200 et 100) pour la lettre [illegible], cette dernière étant usitée d'habitude comme initiale du mot [illegible], « année ». J'ai peine à me rallier à cette explication, qui a le tort d'être bien subtile.

Ensuite, l'avant-dernier mot peut se lire [illegible], « et les livra » (les sous), verbe dont le sujet serait le dernier mot de la phrase, [illegible], transcription du mot français Michel.

N° 3. Dans le même ms., f° 254 *b*, on lit, avec beaucoup d'incertitude, ces mots : [illegible], « 5 sous au... (ou : pour...) Sire Guillaume de Boys-Gast, le mardi de la semaine de *Corah*, l'an 5047, pour cent livres ecclésiastiques » (26 sivan = 10 juin 1287).

Au mot [illegible], la lettre médiale [illegible] est fruste ou manque comme au n° 1. Puis on retrouve le mot obscur dont il vient d'être question au n° 2, suivi du nom de l'emprunteur déjà donné au même n° 2 : Guillaume de Boys-Gast. On remarquera la différence entre la transcription de ce nom de lieu indiqué plus haut, [illegible], et celle d'ici : [illegible]. Ce sont probablement des traces de divergence dans la prononciation : l'une est normande; l'autre est une atténuation ou une mauvaise audition de la prononciation française [1].

Après la date hebdomadaire « 3 Corah », — si l'on admet qu'il y a le mot [illegible], « année », en toutes lettres, au lieu de l'abrégé [illegible], — la première lettre du mot suivant est peut-être un [illegible] (dont le jambage est fruste), « 5000 ». On s'expliquerait ainsi l'absence du [illegible], « petit comput », qui se trouve à chacune des trois dates précédentes. Sans doute, avec M. D. Kaufmann, on est tenté de lire : [illegible] « (5)243 » = 1483. Mais il ne faut pas oublier qu'à cette date, il n'y avait plus de Juifs en France depuis un siècle, et, de plus, notre ms. n'a plus quitté la bibliothèque du chapitre de la Cathédrale depuis la susdite année 1320 jusqu'à la Révolution française, en 1790. La restitution du ms. est constatée par le registre des dé-

[1] A l'audition, il reste un écho du mot originaire *Boscum*, que l'on retrouve dans des noms de lieu, tels que Bosc-Benard (Eure), Bosc-le-Hard (Seine-Inférieure), etc.

libérations capitulaires dans cette même bibliothèque et à cette année (ms. n° 1007, t. 1, f° 77), en ces termes : « Venerabilis vir dominus Petrus, subdecanus Carnotensis, reddidit in Capitulo libros quos habebat ab ecclesia... item *Decretales veteres* quos defunctus dominus Legorius habuerat, etc. [1] »

En raison des doutes qui subsistent sur la lecture des deux mots qui, d'après nous, donnent l'année, il convient de mentionner l'hypothèse de M. Porgès. Il lit : שוה כמו, « d'une valeur égale à... ». Cette lecture a l'avantage d'être, plus que la nôtre, conforme au tracé des lettres; mais elle cadre peu avec l'ensemble de la phrase.

Finalement, l'expression « cent livres d'église » a son pendant dans les *Livres de commerce* (IX, 32), où il est dit qu'un grand nombre de livres de cette nature « ont été achetés à l'abbé de Cherlieu pour 10 sous », le double de la somme due pour le prêt noté dans notre manuscrit.

Nous signalerons encore deux lignes hébraïques analogues. Elles ont été écrites au XIIIe siècle, sur le feuillet de garde d'une Bible « glosée » (ms. latin, n° 144, anc. 181, de la Bibliothèque Mazarine), donnée à l'abbaye de Saint-Victor par Pierre « de Castro Radulfi » (Châteauroux) :

מטר ניקולא דגמייאש ד' ליט' לשלם אלדניא אם לא יפרע ישלם ליט'
וחצי (?) זלדוס [2] אשר נלוו לב' פסולים וד' (?) גאים [3] בפני מטר פירט
גלח ארגמון.

« Maître [4] Nicolas de G... doit payer 4 livres à la (?) Saint-Denis; s'il ne les restitue pas ce jour, il devra 4 livres et demie, ou 10 sous (en plus), montant du prêt qu'il doit sur deux livres ecclésiastiques et [5]... (?), par devant maître Perot [6], prêtre au [camail] violet » (chanoine).

Le nom de lieu employé ici doit être ou Gommier, dans l'Eure-et-Loir, commune de Terminiers, ou Gometz, aujourd'hui Gometz-la-Ville et Gometz-le-Châtel, tous deux dans l'arrondissement de Rambouillet. Selon une charte du moyen âge, une Hodierne de

[1] Cf. *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques*, départements, t. XI, Chartres, Introduction par M. H. Omont, p. VI.

[2] Ce mot douteux doit peut-être se lire *soldos*, précédé de ר, 10, soit la moitié d'une livre.

[3] La lecture et, par conséquent, le sens de ce mot nous échappent.

[4] *Revue*, IX, 49.

[5] *Ibid.*, IX, 22.

[6] *Ibid.*, p. 199.

à déterminer. Très ingénieusement, d'accord, du reste, avec le contenu du ms. en question, M. le rabbin Porgès nous écrit qu'il lit ce mot דקריטלש, et il traduit l'ensemble : « Prêté en Schemini II (jusqu'à la péricope de) Pinhas (sur) les *Décrétales*... et..., » en supposant forcément que la préposition *sur* est sous-entendue. Cette conjecture se heurte à cette circonstance que l'enchaînement de la phrase violerait ainsi singulièrement les règles de la syntaxe. — M. D. Kaufmann propose une autre hypothèse. Il lit ce même mot : רק דוגילש, et traduit « 300 pièces de... » d'une certaine monnaie inconnue, en supposant l'emploi des deux lettres רק (200 et 100) pour la lettre ש, cette dernière étant usitée d'habitude comme initiale du mot שנה, « année ». J'ai peine à me rallier à cette explication, qui a le tort d'être bien subtile.

Ensuite, l'avant-dernier mot peut se lire ומסרם, « et les livra » (les sous), verbe dont le sujet serait le dernier mot de la phrase, מיכיל, transcription du mot français Michel.

N° 3. Dans le même ms., f° 254 *b*, on lit, avec beaucoup d'incertitude, ces mots : ה' דנ' דקריטלש שירא גילומו דבוגייש ג' קרח שנה ה' מ"ז מאה פסולים, « 5 sous au... (ou : pour...) Sire Guillaume de Boys-Gast, le mardi de la semaine de *Corah*, l'an 5047, pour cent livres ecclésiastiques » (26 sivan = 10 juin 1287).

Au mot דנ', la lettre médiale נ est fruste ou manque comme au n° 1. Puis on retrouve le mot obscur dont il vient d'être question au n° 2, suivi du nom de l'emprunteur déjà donné au même n° 2 : Guillaume de Boys-Gast. On remarquera la différence entre la transcription de ce nom de lieu indiqué plus haut, דבאגיאש, et celle d'ici : דבוגייש. Ce sont probablement des traces de divergence dans la prononciation : l'une est normande; l'autre est une atténuation ou une mauvaise audition de la prononciation française [1].

Après la date hebdomadaire « 3 Corah », — si l'on admet qu'il y a le mot שנה, « année », en toutes lettres, au lieu de l'abrégé ש', — la première lettre du mot suivant est peut-être un ה (dont le jambage est fruste), « 5000 ». On s'expliquerait ainsi l'absence du ל', « petit comput », qui se trouve à chacune des trois dates précédentes. Sans doute, avec M. D. Kaufmann, on est tenté de lire : רמג « (5)243 » = 1483. Mais il ne faut pas oublier qu'à cette date, il n'y avait plus de Juifs en France depuis un siècle, et, de plus, notre ms. n'a plus quitté la bibliothèque du chapitre de la Cathédrale depuis la susdite année 1320 jusqu'à la Révolution française, en 1790. La restitution du ms. est constatée par le registre des dé-

[1] A l'audition, il reste un écho du mot originaire *Boscum*, que l'on retrouve dans des noms de lieu, tels que Bosc-Benard (Eure), Bosc-le-Hard (Seine-Inférieure), etc.

libérations capitulaires dans cette même bibliothèque et à cette année (ms. n° 1007, t. 1, f° 77), en ces termes : « Venerabilis vir dominus Petrus, subdecanus Carnotensis, reddidit in Capitulo libros quos habebat ab ecclesia... item *Decretales veteres* quos defunctus dominus Legorius habuerat, etc.[1] »

En raison des doutes qui subsistent sur la lecture des deux mots qui, d'après nous, donnent l'année, il convient de mentionner l'hypothèse de M. Porgès. Il lit : שוה כמו, « d'une valeur égale à... ». Cette lecture a l'avantage d'être, plus que la nôtre, conforme au tracé des lettres; mais elle cadre peu avec l'ensemble de la phrase.

Finalement, l'expression « cent livres d'église » a son pendant dans les *Livres de commerce* (IX, 32), où il est dit qu'un grand nombre de livres de cette nature « ont été achetés à l'abbé de Cherlieu pour 10 sous », le double de la somme due pour le prêt noté dans notre manuscrit.

Nous signalerons encore deux lignes hébraïques analogues. Elles ont été écrites au XIIIe siècle, sur le feuillet de garde d'une Bible « glosée » (ms. latin, n° 144, anc. 181, de la Bibliothèque Mazarine), donnée à l'abbaye de Saint-Victor par Pierre « de Castro Radulfi » (Châteauroux) :

מטר ניקולא דגמייאט ד' ליט' לשלם אלדניא אם לא יפרע ישלם ליט'
וחצי (?) זלדוס[2] אשר נלוו לב' פסולים וד' (?) גאים[3] בפני מטר פירט
גלח ארגמון.

« Maître[4] Nicolas de G... doit payer 4 livres à la (?) Saint-Denis; s'il ne les restitue pas ce jour, il devra 4 livres et demie, ou 10 sous (en plus), montant du prêt qu'il doit sur deux livres ecclésiastiques et[5]... (?), par devant maître Perot[6], prêtre au [camail] violet » (chanoine).

Le nom de lieu employé ici doit être ou Gommier, dans l'Eure-et-Loir, commune de Terminiers, ou Gometz, aujourd'hui Gometz-la-Ville et Gometz-le-Châtel, tous deux dans l'arrondissement de Rambouillet. Selon une charte du moyen âge, une Hodierne de

[1] Cf. *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques*, départements, t. XI, Chartres, Introduction par M. H. Omont, p. VI.

[2] Ce mot douteux doit peut-être se lire *soldos*, précédé de ר, 10, soit la moitié d'une livre.

[3] La lecture et, par conséquent, le sens de ce mot nous échappent.

[4] *Revue*, IX, 49.

[5] *Ibid.*, IX, 22.

[6] *Ibid.*, p. 199.

Gometz était femme de Guy de Rochefort, seigneur de Montlhéry[1], relevant alors du diocèse de Chartres : ce qui montre la connexité de cette note avec les deux mss. précités.

Il n'y a pas de date formelle indiquée dans ces lignes, mais le caractère paléographique du ms. latin ne laisse pas de doute sur son attribution au XIIIe siècle ; en outre, la donation du livre faite à l'abbaye est d'une main du même temps.

Moïse Schwab.

[1] Souchet, *Histoire du diocèse et de la ville de Chartres*, t. II, p. 391.

NOTES ET MÉLANGES

SAINT CÉSAIRE ET LES JUIFS D'ARLES

En l'an 508, les Francs et les Burgondes assiégeaient la ville d'Arles. Le roi arien des Wisigoths, Alaric II, auquel appartenait la province, était mort. Théodoric, roi des Ostrogoths, arien lui aussi, était venu défendre les restes du royaume wisigoth contre les deux alliés. Pendant le siège, un clerc de la ville, parent de l'évêque Césaire, « craignant d'être pris et mû par la légèreté de son âge, armé d'un instinct diabolique contre le serviteur de Dieu », descend de la muraille par une corde et passe aux ennemis. A cette nouvelle, les Goths se portent vers la demeure de l'évêque, accompagnés des Juifs et criant que Césaire a voulu livrer la ville aux assiégeants. Ils envahissent la maison, entraînent le saint évêque et veulent le jeter dans le Rhône ou l'interner dans la forteresse de Beaucaire ; ils essaient de l'y conduire par le fleuve, mais sont forcés de le ramener dans la ville. Pendant que ces événements se passaient, « à la grande joie du diable et des Juifs », un de ceux-ci, de garde sur la muraille, lança à l'ennemi une lettre attachée à une pierre. Il y disait son nom et celui de sa secte et conseillait aux ennemis de dresser des échelles contre la muraille dont lui et les siens avaient la garde. Il demandait, en retour, la liberté pour les Juifs et le respect de leurs biens. Mais la lettre fut découverte par les gens de la ville, le coupable convaincu de son forfait et puni, et ainsi « la cruauté barbare et jalouse des Juifs contre Dieu et les hommes fut confondue enfin ». Quant à l'évêque, il fut relâché.

Tel est le récit des auteurs de la vie de Césaire, ou, pour parler plus exactement, de saint Cyprien, évêque de Toulon, qui a écrit la première partie de cette biographie[1].

[1] *Vita S. Cæsarii episc. arelat.*, livre I, dans *Acta Sanctorum ordinis S. Bened.*, I, p. 663, et dans Migne, *Patrol. latina*, t. LXVII.

Ce que sont ces vies d'évêques racontées par des évêques, on le devine, ce sont des apologies. Force est bien de recourir à leur témoignage quand il n'en est pas d'autres, mais encore faut-il le soumettre à un certain contrôle.

La teneur du récit éveille déjà quelque inquiétude sur son authenticité. Un parent de l'évêque passe à l'ennemi, on l'accuse d'avoir été l'agent de Césaire, et l'on veut châtier la trahison du prélat. Heureusement pour lui et fort à propos, on découvre les preuves d'une tentative de trahison faite par un Juif, qui n'a pas manqué de dire son nom et celui de sa secte. Cette découverte sauve la vie à l'évêque, qu'on relâche aussitôt. Comment cette circonstance lave-t-elle le saint personnage du soupçon éveillé par la conduite de son parent, c'est ce qu'on ne voit pas [1]. Admettons, si l'on veut, que ce nouvel acte de félonie ait fait oublier l'autre, on conviendra, du moins, que la découverte de la trahison du Juif venait bien à propos et constituait une diversion singulièrement utile.

La lâcheté de ce Juif est incompréhensible, car elle trahit une étrange ignorance des dispositions respectives des chrétiens et des ariens à l'égard de ses coreligionnaires. Ce Juif oublie tout d'un coup que Goths et Juifs ont lié partie contre les catholiques, et il appelle ceux-ci dans la ville. Il ne sait plus que les ariens sont des maîtres bienveillants et équitables dont les Juifs ont eu toujours à se louer, que c'est pour cette raison même que ses coreligionnaires ont pris les armes pour défendre la ville, et il se fie à la justice des catholiques, qui sont les ennemis des siens. Il trahit Théodoric, qui n'avait pas craint les foudres de l'Eglise en ordonnant de punir ceux qui, en Italie, avaient démoli une synagogue, et qui avait maintenu aux Juifs de ses Etats leurs privilèges et le droit de se juger eux-mêmes [2], et il choisit, pour commettre son forfait, l'heure où la ville est en effervescence, où le sinistre mot de trahison vole sur toutes les bouches.

Il faut donc une certaine foi pour croire sur parole le panégyriste de Césaire [3].

Cette crédulité doit être plus aveugle encore quand on consulte

[1] M. Arnold, *Cæsarius von Arelate* (p. 247), relève aussi cette circonstance étrange.

[2] Cassiodore, IV, 43 ; Walter, *Corpus juris germ. antiq.*, I, 412.

[3] Ce biographe parle déjà des Juifs avec cette violence qui deviendra presque de style dans la littérature ecclésiastique : « Dum ergo diabolo exultante ista geruntur in gaudio Judæorum qui in nostros ubique sine ullo respectu perfidiæ probra ructabant... Tum vero sæva Judæorum immanitas Deo et hominibus invidiosa... » Le concile d'Agde, présidé par Césaire en 506, s'exprime en des termes aussi choisis : « Judei quorum perfidia frequenter ad vomitum redit » (Canon XXXIV).

les antécédents de l'évêque d'Arles. Ce n'était pas la première fois qu'il était accusé de ce crime. Son secrétaire, Licinien, l'avait dénoncé trois ans auparavant à Alaric, en l'accusant d'avoir voulu soumettre la ville et le territoire d'Arles au roi des Burgondes, dont il était né sujet, et il fut, sur ce rapport, envoyé en exil à Bordeaux. Et plus tard, vers 513, il eut encore à se défendre devant Théodoric, qui avait ordonné de le conduire à Ravenne. Il serait puéril de donner plus d'importance à ces accusations qu'à celle dont l'évêque de Toulon charge les Juifs d'Arles, mais le rapprochement de ces divers faits doit inspirer une certaine réserve à l'historien. Nous nous garderions bien de prétendre que la découverte de la lettre du Juif fut un coup monté, destiné à justifier l'évêque d'un soupçon auquel prêtait cette fâcheuse « légèreté » de son parent, qui réveillait le souvenir d'une imputation analogue dont n'avait pu se laver Césaire. Mais nous demanderons qu'au moins, on ne se targue pas d'un témoignage aussi suspect pour prononcer un arrêt définitif. M. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen u. deutschen Reiche*, p. 7, met en doute, lui aussi, la trahison des Juifs.

Nous espérions voir discuter avec équité ce problème historique dans un livre consacré à saint Césaire qui vient de paraître [1]. Voici comment y est raconté l'épisode que nous avons résumé plus haut.

« Les Goths, dans cette affaire, n'avaient été que les ministres inconscients de la haine des Juifs. Ces derniers, qui étaient nombreux dans la ville, n'avaient certainement aucun juste grief contre Césaire [2]. Dans la partie de ses sermons qui est relative à l'Ancien Testament, Césaire est souvent amené à parler des Juifs. Jamais un mot qui ressente ce que nous appellerions le fanatisme religieux. Ses paroles n'expriment à leur égard d'autre sentiment qu'une sincère commisération pour leur destinée temporelle et spirituelle. Dans la conjoncture critique où ils le virent alors, ils eurent le tort inexcusable de n'écouter que leurs passions et l'intérêt de leur race, et crièrent contre l'évêque d'autant plus fort que leur indignation était moins sincère. Mais ce manège finit par être révélé aux Goths par la découverte d'un billet qu'un Juif avait lancé du côté des assié-

[1] Malnory (A.), *Saint Césaire, évêque d'Arles*, 103e fascicule de la bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Études, Sciences philologiques et historiques, Paris, Bouillon, 1894, in-8°. Le même sujet a tenté un savant allemand, M. Arnold (Carl-Franklin), *Cæsarius von Arelate*, Leipzig, 1894, in-8°.

[2] Ce n'est même pas exact, car c'était Césaire qui, au concile d'Agde, avait défendu aux clercs et aux laïcs de prendre part aux repas des Juifs. M. Arnold explique la conduite des Juifs par le souvenir de l'intervention de l'évêque en cette circonstance (p. 247). La mesure n'était certainement pas assez grave pour leur inspirer une telle haine.

geants, s'offrant de les introduire par un endroit du mur où ses coreligionnaires étaient de garde, à condition que lui et les siens fussent épargnés dans le sac de la ville. L'odieux qui rejaillit de cette preuve individuelle sur la secte entière fut du moins heureux pour Césaire, qui fut aussitôt remis en liberté (p. 94). »

M. Malnory a trouvé le moyen de renchérir sur le biographe de saint Césaire, car celui-ci n'ose pas dire que les Goths n'ont été que les ministres inconscients de la haine des Juifs. Serait-ce aussi la haine des Juifs qui avait guidé Licinien en 505? M. Malnory défend son héros des reproches qui le firent condamner alors : « Césaire, dit-il, était né en pays burgonde; ses fonctions de métropolitain le forçaient d'entretenir des relations avec les catholiques de la partie méridionale de ce pays. L'idée de mettre ces relations en suspicion s'offrit naturellement. Le propre notaire de l'évêque, Licinius, consentit à lui donner corps en accusant formellement son chef de vouloir livrer la ville aux Burgondes. Il n'en fallut pas davantage pour déterminer Alaric à éloigner Césaire de sa métropole (p. 48). »

Mais les assiégés, témoins de la défection du clerc transfuge, n'avaient pas lu ce plaidoyer, et ils ne manquaient pas d'excuses pour se laisser entraîner par ce soupçon.

L'ouvrage de M. Malnory est d'un bout à l'autre un panégyrique enthousiaste. Il était libre, assurément, d'adopter ce genre littéraire, qui a son charme et son intérêt; mais il aurait pu prévenir ses lecteurs de la modestie de ses prétentions.

ISRAËL LÉVI.

LE KITAB AL-MOUSTALHAK D'IBN DJANAH

Lorsque, mon père et moi, nous avons publié en 1880 les *Opuscules et traités d'Abou 'l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordoue*, nous avons appelé le recueil de suppléments à Hayyoûdj, qui remplit les pages 1-246 de notre volume, *Kitâb al-moustalhik*. « Livre intitulé : Celui qui cherche à compléter [1]. » Notre vocalisation a été généralement admise, et je viens de la re-

[1] Introduction, p. XXX et XXXI; texte et traduction, p. 3; cf. p. 380.

trouver encore dans un article tout récent de M. W. Bacher sur les Commencements de la grammaire hébraïque [1].

Je crois que l'on a eu tort d'adopter notre opinion, que nous nous sommes trompés et que nous avons égaré ceux qui nous ont accordé aveuglément leur confiance. Le contexte est, en effet, le suivant : « Je cherche, dans la mesure de mes forces et dans les limites de mes facultés, à compléter les racines des verbes, les espèces et les exemples qu'Aboû Zakariyâ [Hayyoûdj] a passés, dans ce livre que je nomme pour cela *Moustalhak*, « Complément », et où j'ai noté les points qui m'avaient paru douteux dans les deux traités mentionnés. » C'est en pleine intelligence du titre véritable que l'auteur de la version hébraïque l'a traduit ספר ההשגה, ce dont ספר התוספת, comme porte la version hébraïque du *Kitâb al-ousoûl*, ne diffère que comme une variante [2].

Ce n'est pas seulement le participe passif de la dixième forme, *al-moustalhak*, qui signifie supplément, mais encore celui de la quatrième. Dozy, qui ignorait celui-là, a cité quelques exemples curieux de celui-ci dans son *Supplément aux dictionnaires arabes* [3].

Si l'on considère le libellé des titres arabes, l'on constate que ceux qui commencent par des participes passifs l'emportent de beaucoup comme nombre sur ceux dont les participes actifs sont le premier élément. Pour s'en convaincre, il suffit de feuilleter quelques pages du *mîm* dans le *Lexicon bibliographicum* de Hâdjî Khalîfa, volumes V et VI de l'édition Flügel. J'appelle surtout l'attention sur ceux des participes dans lesquels la différence entre les deux voix consiste, non pas dans les voyelles, mais dans l'orthographe consonnantique, et aussi sur ceux dont la rime avec un mot facile à reconnaître détermine sans conteste la prononciation.

Si mes confrères acceptent mes conclusions, ils regretteront peut-être d'avoir perdu le *Kitâb al-moustalhik* ; je le crois mort et enterré. Vive le *Kitâb al-moustalhak* !

HARTWIG DERENBOURG.

---

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLIX (1895), p. 9 et *passim*.

[2] Introduction, p. CXXII, et *ibid.*, note 3.

[3] II, p. 521 *a*; cf. p. 520 *a*; cf. aussi *Autobiographie d'Ousâma*, texte arabe, p. 139; traduction française, p. 165.

INSCRIPTIONS TUMULAIRES DE WIENER-NEUSTADT

Comme quelques-unes des tombes dont M. S. Hammerschlag a parlé dans cette *Revue* (XXIX, 347) se sont conservées, il est possible d'élucider quelques points que notre savant confrère a laissés dans le doute. Avant toutes les autres, les trois épitaphes que feu Isaac Noé Mannheimer transporta, en 1847, de Wiener-Neustadt à Vienne, et que M. Hammerschlag a reproduites sous les n°s 3, 8 et 13, méritent d'être soumises à un nouvel examen. M. G. Stern, qui les cite, sous les n°s 703 et 704, au nombre des inscriptions de L. A. Frankl, les a mal déchiffrées, et de trois en a fait deux. Or, il en avait trouvé trois; ce qui le prouve, c'est que sous le n° 703, où ne figure que le mot « Isaac », M. Stern met « Abraham b. Isaac », nom que donne la troisième tombe. Ces inscriptions étaient oubliées depuis un demi-siècle, quand, en automne 1894, M. S. Fuchs, rabbin de Kojetein (Moravie), découvrit de nouveau ces pierres et les déchiffra soigneusement. Le n° 704 (Hammerschlag, n° 8) avait été cependant coté n° 882, comme s'il eût désigné une tombe de Vienne, tellement on en avait oublié l'origine.

Voici l'épitaphe telle qu'elle existe encore :

I (H. 3).

עיני
נוטפות מ׳
והוקע בלבי
מסמר בפט׳
אחי ר׳ אברהם
בה״ר׳ יצחק
א׳ ר״ד ימי ׳באב
שנת טוֹבה[1]
לפרט מ״עט
ורעים היו ימ׳
ויצא בכי טוֹב
ויכנס לעדן
בכי טוב אמן

[1] Seules l'avant-dernière et la dernière lettre de cette ligne sont lisibles entièrement, les autres ne le sont qu'à moitié.

Cette pierre tombale est cassée en deux morceaux, dont l'un contient les sept premières lignes et les quatre points du chronostique dans la huitième ligne, l'autre les six dernières. Malgré la grandeur peu ordinaire de la pierre (qui sans doute est cause de sa rupture), il semble certain que les deux fragments ne forment qu'un seul tout. Dans la troisième ligne, je lis même, à l'encontre de l'inscription, והוקע, seule leçon possible, d'après Juges, IV, 21, ou III, 21; Is., XXII, 23, etc. Comme en l'année טובה = 5022, le 14 ab était, non un dimanche, mais un mardi, et que les dates de la pierre doivent être exactes, le ה de טובה pourrait bien marquer le millénaire, et nous aurions 5017 = 1257. Le mot טוב, ponctué dans la onzième ligne, en serait la répétition et ferait allusion à *Pesahim*, 2 *a*.

L'inscription montre encore qu'Abraham b. Isaac, en l'honneur de qui son frère posa cette tombe, mourut à l'âge de cinquante-un ans, comme l'indiquent les initiales des mots מ״עט ו״רעים ה״יו (Gen., XLVII, 9), qui disent en même temps qu'il mourut prématurément.

II (H. 8).

. . . . .
. . . . .
הנרדף שנהרג
ביום ב׳ ד׳ לסיון
ונקבר ביום ג׳ 5
בערב העצרת
שנת ס״ג לאלף
הששי וינקום
הש׳ דמו לעיני׳
ותנצב״ה א׳א׳ 10
ס׳ס׳ס׳

C'est la tombe d'un martyr mort à Wiener-Neustadt le lundi 20 mai 1303, mais son nom a disparu de l'inscription.

III (H. 13).

עמודי רום
רופפו מוסדי
תבל זולעפו חרס והה׳
פניהם חפו כסיל וכימ[ה]
ראשם כפפו וידי [עם] 5
קודש רפו בגוויע[ת]
יצחק שנתבקש [לשחק]

ביום חגל לאב יום ב׳ שנת
עלט לפר׳ והיה לבר (?)

Les caractères de cette pierre, toute noire de vétusté, sont particulièrement beaux. Malheureusement elle est endommagée, non seulement au bord du côté gauche, mais encore au bord inférieur, de sorte qu'il y manque tout un morceau. Comme le jour de la mort de cet Isaac fut le 21 Ab, il faudrait voir dans le ב un ה[1], car, en 1349, le 21 Ab était un jeudi. Par conséquent, Isaac serait mort le jeudi 6 août 1349. Si enclin que l'on puisse être à interpréter la dernière ligne וה׳ לבר׳, comme désignant l'an 5000 de la création, on s'en trouve empêché par le témoignage de l'inscription elle-même et par l'arrêt de la phrase.

Pour cinq autres inscriptions publiées par M. Hammerschlag, les photographies des pierres tombales encastrées dans la muraille d'enceinte de Wiener-Neustadt nous permettent de les contrôler. M. Max Pollak (*A zsdók Bécs-Ujhelyben*, les Juifs à Wiener-Neustadt) les a publiées. Au n° 19, il faut lire בשנת דבר כבד; M. Brann m'a fait remarquer que ces mots sont une allusion à Ex., IX, 18. L'année למ״ס fut donc une année de peste, et Ezéchiel b. Rehabia mourut le samedi 17 novembre 1369. Le n° 7 est la tombe de Gouta, femme de R. Salom, qui mourut, non pas comme le veut M. Pollak, p. 41, le 28 juillet 1285, mais, selon une communication de M. Brann, le 26 juillet 1288.

Comme, d'après les photographies, il n'y a rien à corriger au n° 6, il faut concilier la date avec le calendrier, de façon que la mort de Hanna, fille de Jacob (25 Sivan 5046) tombe le mardi soir, alors que, selon le comput juif, on était déjà au 25 Sivan; la mort survint donc le mardi 18 juin 1286.

Pour le n° 16, le facsimile établit qu'il ne manque rien dans la première ligne; s'il y a un crochet à la fin de la ligne, cela vient de l'habitude qu'avaient les Allemands de remplir la ligne par un signe de ce genre. Il semble aussi qu'il faille lire רוהחה au lieu de ריהחה. Dès lors, il faudrait traduire ainsi :

Le feu de mon deuil jaillit,
Mon esprit est bouleversé,
Le cœur bout comme une chaudière.

M. Pollak, p. 52, a lu במרקחה, et il a traduit dans ce sens; mais, sans compter que le texte de Job, XLI, 23, copié ici, exige un ב,

[1] Le ה affecte cette forme dans certaines inscriptions de Worms et dans les mss. allemands.

on peut même, d'après le facsimile, lire un כ au lieu d'un ב. Le calendrier nous apprend que le 8 tammouz ne peut pas être un samedi; le ח serait donc un ה. Mais le 5 tammouz 5113 fut, comme M. Brann me l'affirme, le samedi 8 juin 1353.

Le calendrier montre encore pour le n° 21 que י״ה אלול, qu'on aurait figuré par ט״ו, doit se lire י״ח. De même, dans le mot שמהה de la sixième ligne, le ח, par l'effet du temps, est devenu un ה. Israël b. Jonathan mourut le jeudi 9 septembre 1389.

Le n° 15 présente cette particularité remarquable d'être composé selon un mètre déterminé. Nous trouvons là un quatrain comme il est rare d'en rencontrer dans les inscriptions allemandes et qui ne le cède pas aux plus belles épitaphes de Tolède. Le mètre est formé de יחד ושתי תנועות quatre fois répétés :

— — — ◡ — — — ◡ — — — ◡ — — — ◡

Cette rigueur du mètre garantit le sens et la leçon de la première partie de l'inscription. Elle est ainsi conçue :

אלי עזרי אשר נעדר בנות החן תילילנה
10 ועל שלוי אשר נאסף והוזנח הה תמללנה
לשונם תלמד קינה לדור דורים ותבכינה
מקור עין יפות עין לחברתי ותדמענה

Le mot לחברתי de la quatrième ligne doit donc se lire לְחַבְרָתִי et signifie « ma compagne » ; c'est le synonyme de עזרי dans la première ligne et de שלוי dans la seconde; c'est une expression d'affection. Au lieu de תירנקא, il faut lire sans doute תרינקא = Trinka, abrégé de Catharina. Le nom du mari qui a fait l'inscription, était Jona. Une *seliha*[1] que je possède, et qui n'a pas encore été publiée, célèbre la mémoire d'un martyr du nom de R. Jona b. Saül. D'après M. Brann, Trinka mourut le mercredi 27 ou le jeudi 28 octobre 1350.

DAVID KAUFMANN.

---

[1] סליחה זו מיוסדת על הריגת של יונה הקדוש בר שאול זצו״ל. Immédiatement avant ces mots, il y a : סליחה זו של הרב ר׳ יצחק בר יעקב זצ״ל מנייאשטט.

AZRIEL B. SALOMON DAYIENA

ET LA SECONDE INTERVENTON DE DAVID REUBÉNI

EN ITAL

La fin des messianistes Salomon olcho et David Reübéni demeure toujours obscure. On n'a pu encore établir d'une fa certaine si Molcho fut brûlé à Mantou en novembre ou déc 1532, comme l'affirme Graetz[1]. J'ai a beau faire des rec dans les archives italie n'ai en pu découvrir s jet. Quant à David R adm ttait jusqu'ici que Quint l'emm mois l'avril 1533 et le un cacho a jusqu'à sa mo

Mais ec le fait que prison 5 dans la et qu nécessit les tion?

C , rabbi qu us fait , a dû j ho[4].

ziano, qu nom d'Az temps de le cœur antes.

ait rabbin à tto, qui, co rançais[6]. Da

es mots

sait d'une autorité considérabl[1], au point qu'un homme de la valeur de R. Méir Katzenellenbogen parle de lui dans les termes les plus élogieux[2]. Une fois vaincu des périls que la folie messianique faisait courir au judaïsme italien, Dayiena commença résolument la lutte, malgré les difficultés et malgré le nombre des illuminés.

Jusqu'à plus ample informé, nous supposerons que David Reübéni échappa par la fuite, quand Salomon Molcho fut pris en 15[illegible] à Ratisbonne, ou bien que le mandat d'arrêt fut lancé contre [illegible]ul. Car David Reübéni, en tant qu'envoyé des dix tri- [illegible]touré d'une auréole même pour les chrétiens et pour [illegible]nt VII, voire même pour Charles-Quint. A la vé- [illegible]stifi[illegible]estaon de Reübéni. Quant à Molcho, [illegible]s et avait été chrétien. C'était un [illegible]Église devait bientôt accabler de [illegible]rt pour avoir abjuré le chris- [illegible]ges de l'Inquisition, il devait

[illegible] de gloire à Reübéni. Les [illegible]ge, quand ils connurent [illegible]ni sut exploiter cette [illegible]me Daniel et Yehiel [illegible]is, à présent, tous [illegible]onférèrent le titre [illegible] plus haut point [illegible]alisaient de zèle [illegible] 400 ducats. [illegible]enturier était [illegible] auparavant [illegible]talie. Mais [illegible] Il fallait [illegible]teur.

אבי
בנו

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Cf. le[illegible]

[3] *Re*[illegible]

AZRIEL B. SALOMON DAYIENA

ET LA SECONDE INTERVENTION DE DAVID REUBÉNI

EN ITALIE

La fin des messianistes Salomon Molcho et David Reübéni demeure toujours obscure. On n'a pu encore établir d'une façon certaine si Molcho fut brûlé à Mantoue en novembre ou décembre 1532, comme l'af[illegible] Graetz [1]. J'ai e beau faire des recherches dans les archi[illegible]es, je n'ai rin pu découvrir sur ce sujet [illegible]t à [illegible]ni, on admettait jusqu'ici que Charles-[illegible] au mois 'avril 1533 et le jeta dans [illegible] le gara jusqu'à sa mort [2].

[illegible]ate aec le fait que ce soi-disant [illegible] de 1535 dans la Haute-Italie, [illegible]gèent la nécessité de prendre [illegible]e sa agitation?

[illegible] Graiano [3], rabbin de Modèn[illegible] menet nous fait connaître u[illegible]tre Reübéni, a dû jouer le m[illegible] Salomo Molcho [4].

[illegible]digé pa Graziano, que je possè[illegible] ntrodure le nom d'Azriel Dayi[illegible] qui, das ces temps de mysticis[illegible]ez dégag et le cœur assez fe[illegible] bsurdités régnantes.

[illegible], ou Diena, était rabbin à Sabbione [illegible]thanel Traotto, qui, comme Jose[illegible] c'est-à-dire le Français [6]. Dayiena joui[illegible]

[illegible], note 4.

[illegible]8, et Kaufmann, [illegible]95.

[illegible], 57 et suiv.

[illegible] מזכרת, p. 1[illegible]

[illegible] Graziano é[illegible]t des mots de [illegible]

[illegible] ורבי ע[illegible]... ([illegible]

[illegible] עזריאל דאר[illegible]

[illegible] ככרך בירו[illegible]

[illegible] תלמיד ש[illegible]

'une onsidérable au point qu'un homme de la
de zenellenbogn parle de lui dans les termes
é fois convaincu des périls que la folie
u au judaïme italien, Dayiena commença
t l les difficultés et malgré le nombre des

serons que David Reü-
Molcho fut pris en
rêt fut lancé contre
nvoyé des dix tri-
chrétiens et pour
Quint. A la vé-
uant à Molcho,
ien. C'était un
accabler de
uré le chris-
n, il devait

béni. Les
nnurent
cette
ehiel
tous
itre
int
le

t

éd. B
une deux
Forli pour
officiant, au
² *Mosè*, VI
בכל ימי חייו
Cf. les Consol
³ *Revue*, XX
T. XX

AZRIEL B. SALOMON DAYIENA

ET LA SECONDE INTERVENTION DE DAVID REUBÉNI

EN ITALIE

La fin des messianistes Salomon Molcho et David Reübéni demeure toujours obscure. On n'a pu encore établir d'une façon certaine si Molcho fut brûlé à Mantoue en novembre ou décembre 1532, comme l'affirme Graetz[1]. J'ai eu beau faire des recherches dans les archives italiennes, je n'ai rien pu découvrir sur ce sujet. Quant à David Reübéni, on admettait jusqu'ici que Charles-Quint l'emmena en Espagne au mois d'avril 1533 et le jeta dans un cachot de l'Inquisition, où il le garda jusqu'à sa mort[2].

Mais comment concilier cette date avec le fait que ce soi-disant prisonnier opérait encore à la fin de 1535 dans la Haute-Italie, et que les esprits prudents envisagèrent la nécessité de prendre les mesures les plus sévères contre son agitation?

C'est Abraham Joseph Salomon Graziano[3], rabbin de Modène, qui nous a conservé ce renseignement et nous fait connaître une personnalité qui, dans la lutte contre Reübéni, a dû jouer le même rôle que Jacob Mantino contre Salomon Molcho[4].

Un recueil de Consultations rédigé par Graziano, que je possède, contient une lettre destinée à introduire le nom d'Azriel Dayiena dans l'histoire juive. C'est lui qui, dans ces temps de mysticisme extravagant, eut l'esprit assez dégagé et le cœur assez ferme pour rompre en visière aux absurdités régnantes.

Azriel b. Salomon Dayiena, ou Diena[5], était rabbin à Sabbioneta, et disciple de l'illustre Nathanel Trabotto, qui, comme Joseph Colon, s'appelait Çarfati, c'est-à-dire le Français[6]. Dayiena jouis-

[1] *Monatsschrift*, V (1856), 260, note 4.
[2] *Ibid.*, 261.
[3] Cf. *Revue*, IV, 88, 113 et 208, et Kaufmann, *Monatsschr.*, 1895.
[4] Kaufmann, *Revue*, XXVII, 57 et suiv.
[5] Mortara, מזכרת חכמי איטאליא, p. 19, note 2.
[6] Abraham Joseph Salomon Graziano écrit en marge, au sujet des mots de Guedalya ibn Yahya : (שלשלת הקבלה, éd. Venise, f° 64 *a*) : ...ורבי עזריאל דיינה בלומברדיאה שנת רצ"ו הרב רבי עזריאל דאיינה זצ"ל בכמ"ר שלמה נ"ע היה דר בכרך בירש"ילו אשר במדינת דוכוס ממודינא יר"ה והיה החכם הנ"ל תלמיד של הגאון כמוהר"ר נתנאל טרבוט הזקן זצ"ל צרפתי

sait d'une autorité considérable [1], au point qu'un homme de la valeur de R. Méir Katzenellenbogen parle de lui dans les termes les plus élogieux [2]. Une fois convaincu des périls que la folie messianique faisait courir au judaïsme italien, Dayiena commença résolument la lutte, malgré les difficultés et malgré le nombre des illuminés.

Jusqu'à plus ample informé, nous supposerons que David Reübéni échappa par la fuite, quand Salomon Molcho fut pris en 1532 à Ratisbonne, ou bien que le mandat d'arrêt fut lancé contre Molcho seul. Car David Reübéni, en tant qu'envoyé des dix tribus, était entouré d'une auréole, même pour les chrétiens et pour le pape Clément VII, voire même pour Charles-Quint. A la vérité, rien ne justifiait l'arrestation de Reübéni. Quant à Molcho, il s'appelait naguère Diego Pirès et avait été chrétien. C'était un de ces marranes apostats que l'Eglise devait bientôt accabler de ses foudres. Molcho méritait la mort pour avoir abjuré le christianisme ; d'après les lois et les usages de l'Inquisition, il devait s'attendre à monter sur le bûcher.

Le martyre de Molcho valut un regain de gloire à Reübéni. Les Juifs d'Italie, en effet, s'exaltèrent davantage, quand ils connurent la terrible mort de leur Messie. David Reübéni sut exploiter cette exaltation. Autrefois déjà, des hommes comme Daniel et Yehiel de Pise [3] avaient proclamé sa supériorité ; mais, à présent, tous étaient à ses pieds. Les rabbins de l'Italie lui conférèrent le titre de rabbin. On s'estimait heureux et honoré au plus haut point de lui offrir l'hospitalité. Les communautés rivalisaient de zèle pour contribuer à son entretien ; Bologne lui donna 400 ducats.

Azriel Dayiena vit avec terreur le mal dont cet aventurier était le fauteur. Il comprit, comme l'avait fait cinq ans auparavant Jacob Mantino, le danger qui menaçait les Juifs d'Italie. Mais il avait vainement tenté de barrer la route à Reübéni. Il fallait une démarche publique pour démasquer et châtier l'imposteur.

אבי של כמוהר"ר יחיאל טרבוט ז"ל שזכר כאן הרב המחבר והיה ר"י במצירא"טא מלמ"רקא וכך ראיתי באגרתו אחת ופסקו שכתב הג"ה רע"ד הנ"ל לרבו הגאון מהרנ"ט הנ"ל.

[1] Azoulaï a vu deux volumes de ses Consultations en manuscrit (שם הגדולים, éd. Ben-Jacob, I, ע"ד). Dans le même passage de mon manuscrit, Graziano a copié une deuxième lettre d'Azriel, qui l'adressa le 29 novembre 1535 à la communauté de Forli pour réclamer énergiquement la réintégration d'un vieux et pieux ministre officiant, auquel on en avait substitué un plus jeune.

[2] *Mosè*, VI (1883), 191 : מי לנו גדול ממופת הדור כמוהר"ר עזריאל דיינא יצ"ו שתורת אמת בפיו ובשלום ומישור הולך עם כל אדם כל ימי חייו. Cf. les Consultations de R. Méir de Padoue, n° 28.

[3] *Revue*, XXVI, 89 et suiv.

Depuis Aman, s'écriait le rabbin de Sabbioneta, il n'y a pas eu de plus dangereux malfaiteur pour les Juifs que cet odieux aventurier, qui s'affuble d'une insolente royauté. Jusqu'alors, toutes les calomnies avaient échoué devant la tranquillité et le sang-froid des Juifs ; maintenant, par suite des excitations et des fantasmagories de cet insensé, les Juifs deviennent, aux yeux des peuples, des esprits belliqueux et révolutionnaires; leur calme n'était donc qu'apparent et simulé. Dès lors, il fallait prendre une résolution énergique, pour se décharger de la responsabilité encourue par l'aventurier. Le rabbin de Bologne, qui jouissait de l'autorité la plus haute et de l'estime générale, Abraham b. Mosé Cohen, devait soutenir Dayiena dans sa lutte contre Reübéni. Le pieux et savant rabbin, qui avait publié le livre des Justes [1] et qui était le beau-père de l'historien Joseph Cohen [2], devait s'entendre avec Dayiena pour enlever à Reübéni le titre de rabbin, dont celui-ci s'était montré indigne. C'était de Bologne que devait partir le signal de la lutte, attendu que cette ville avait marqué l'empressement le plus vif pour Reübéni. Azriel Dayiena ne reculait devant aucune des mesures que le Talmud prescrit contre le délateur ou le persécuteur.

Dayiena demanda encore l'appui d'Abraham Cohen contre deux autres hommes qui, par leur conduite, ne méritaient plus de porter le titre de rabbin. Nous nous réservons de revenir sur Joseph, qui se convertit au christianisme sous le nom de Judio de Vicenzo, et sur Yehiel de Fano. Ici, il s'agit seulement de mettre mieux en lumière la seconde intervention de David Reübéni en Italie.

Jusqu'aujourd'hui, on n'avait jamais parlé de la réponse d'Abraham de Bologne ni d'une action historique quelconque d'Azriel Dayiena contre Reübéni. Il est à présumer que, grâce à l'attitude résolue du rabbin de Sabbioneta, l'exaltation et l'esprit de vertige se dissipèrent. A coup sûr, il est étrange que Joseph Cohen, le gendre de ce même Abraham de Bologne qui, en 1535, entre en lutte contre Reübéni, ne sache rien de ces événements, au point de parler de l'arrestation simultanée de Salomon Molcho et de David Reübéni [3] ; toujours est-il que l'authenticité de notre nouveau document ne saurait être mise en doute, ni, par conséquent, la nouvelle intervention de Reübéni en Italie.

[1] Bologne, 1538.

[2] Is. Loeb, *Revue*, XVI, 41. Joseph b. Josué Haccohen commence ainsi sa lettre à Abraham : שר וגדול בישראל ראש גולת אריאל מרי חמי כמהר"ר אברהם ההכהן יצ"ו ולמעלת כ"ת שלו רב מגינוזה בבולוניאה.

[3] *Emek Habbakha*, trad. Wiener, p. 79 et suiv.

Ce qui explique l'assertion de Joseph Cohen, c'est que le souvenir de ces événements s'obscurcit de bonne heure chez les Juifs de l'Italie. Guedalya ibn Yahya ne prétend-il pas[1] que, selon les Juifs d'Italie, Salomon Molcho aurait désigné comme l'année de sa mort l'an 1530, au moyen de Gen., XLII, 21, dont les cinq א donnent 5000 et les mots אנחנו על אחינו 290? Or, nous savons, par le témoignage oculaire de Josselman de Rosheim[2], que Molcho était encore en 1532 à Ratisbonne, et c'est là seulement que Charles-Quint le condamna à monter sur le bûcher.

En tous cas, si David Reübéni est mort réellement dans une prison espagnole, il faut admettre que son arrestation eut lieu, non à Ratisbonne en 1532, mais en 1536 en Italie, après sa seconde intervention dans ce pays.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

אגרת מועצת הכמות ורבת האיכות, אשר כתב האשל הגדול הכם ושלם כמוהר"ר עזריאל דאיינה זצ"ל בכמ' שלמדה נ"ע מיסביוניטה אל הגאון כמוהר"ר אברהם הכהן, ראש ישיבת קק בולוניא בשנת רצ"ד לפ"ק מהאלף הששי, להסיר תואר חברות מרב מכמ' דוד הראובני שני החכמים השלמים הנ"ל יחד, מפני המעשים רעים שהיו נראים מן הראובני הנ"ל.

ידי שמתי למו פי, מאז הטפתי לכ"ת מולתי, על הנבל דוד הראובני, מתנשא למלוך בעטרת מלכם שקוץ בני עמון[3], מבקש להולמו ולא הולמתו[4], כי חשפתי שולו על פניו, גליתי ערותו, והכל מודים מזוייף מתוכו פסול, ולעיני השמש הראיתי את נבלותו, ואשלח את נתחיו[5] ומוראת"ו בנוצתו[6], לכל שלומי אמוני ישראל, למען יחתו וירג"ו ממסגרותם, כי מימות המן בן המדתא, לא קם לשטן לנו איש להומינו ולאבדנו ח"ו, כאיש צר ואויב המן הרע הזה, ואני נותרתי לבדי, ולא היה איש אתי, לקום עליו, ולגלות חרפתו בקהל, רק כל איש ואיש מקצהו, ועיר ועיר מחניף את הרשע, מאכילו פסיוני[7], ומשקהו קונדיטון[8], מלבישו משי ורקמה, ממולח טהור קדש,

[1] שלשלת הקבלה, éd. Venise, 45 *b*.
[2] *Revue*, XVI, 91, n° 17. Joselmann ne sait rien de David Reübéni.
[3] I Rois, XI, 5 et 7.
[4] *Sanhédrin*, 21 *b*; *Aboda Zara*, 44 *a*.
[5] Juges, XIX, 29.
[6] Lév., I, 16.
[7] *Kiddouschin*, 31 *b*.
[8] Jer. *Yeb.*, X, 11 *a*.

ועל אלה בונה במות בעל, חורש מחשבות און, הולך אחר עצתו נבערה, ועיני האנשים ינקר, וישתרר עלינו גם השתרר, אם לא יחמול ה׳ על שארית עמו, וה׳ יצילנו מכף אויב ומתנקם, כבן המרצח הלזה דין רודף לו, וה׳ נקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו׳ — מפיראדה נכתב אלו, כי פרנסי בולוניא נתנו לו מאה דוקאט״ונו, ועל אלה דלפה נפשי, כי ראיתי גברא אגרופא של חנופה, בהתעותו הדינין, נתקלקלו המעשים, ואין אדם יכול לומר לחבירו, מעשי גדולים ממעשיך, כדאיתא בפ׳ ואלו נאמרין, על אגריפס המלך[1], ואנכי על ה׳ השלכתי יהבי, והוא יצילני מפי הארי והדוב, כי עלי כל מחשבותיו להרע לי, כי הייתי בעוכריו, והיה ה׳ למשען לי, ויוציא למרחב רגלי, כי להציל את בני הגולה, גוי נתתי למכים, ולחיי למורטים, כי קם עלי להבותי במכת חרב, לפי אשר הגידו לי משרתיו, פני לא הסתרתי מכלימות ורוק, להוכיחו במושב זקנים ובקהל עם, על חלומותיו ועל דבריו, וע״ר הלזה בשובו על עקב התן לי מגן ישעך׳ וענותך תרבני, להשמיעני הליכות עולם היו לו בב״ולונ״ייא, מה פעל ועשה, ואנה פנה במועדות[2] ואל שדי יתן לנו רחמים, ויצילנו מכף מעול וחומץ, ואף גם זאת אשמיענך כיום, כי באו אלי כתבי מפיראדה, מתחינות ובקשות מכמ׳ וצחק מנורצי, ומשאר נכבדי ארץ, על השמועה כי יצאה, כי חפצתי אני ושאר מורדה צדק להפשיט כתונת הפסים מאותו חברות מעל יוסף, שלמדו כי טרוף טור״ף יוסף, והנם מלמדים עליו זכות, כי מאז הושם רביד החברות עליו לא ראו בו סימני טרפות, ושקר דבר אשר העיד עליו, כי בשם יודיו דויצינצו שמו יכונה, וגם משאר נבלות נדברו בו, וכחש בם, ואם לא יביאוהו עדים לתת תודה הטריפה לא שלם, ואני השיבותי לכמ״ר יצחק מנורצי גבירי כפי זה התופס אשר אני שולח לכ״ה, למען תחזינה עיניך כי לא ניכר לפני, שוע לפני דל, רק האמת מארץ תצמח, וצדק משמים יהיה נשקף, ועתה אף כי כבר כתבתי קונטריס אחד על אודותיו ועל דבריו, לא חפצתי להוציאו החוצה על הע״ן, עד כי אקבל עדות נאמנה משני עדים כשרים, מן הנבלה אשר עשה, כי הא דאמרן בפ׳ ערבי פסחים[3], ובפ׳ אלו הן הגולין[4], טוביה חטא, ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה, קמיה דרב פפא, ונגדיה לזיגוד, א״ל זיגוד מנגיד, א״ל אין, עפ״י שנים עדים כתיב, ואת לחודך אסהדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה, וכו׳, א״כ עפ״י עד אחד לא אוכל להפשיט כותנתו מעליו, כי אם ע״פ שנים עדים יקום דבר, וכן אמרינן בפ׳ אחד דיני ממונות[5], תניא אמר ר׳ שמעון בן שטח, אראה בנחמה, אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חברו לחרבה, ורצתי אחריו וראיתי סייף בידו, ודמו מטפטף, והרוג מפרפר, ואמרתי לו רשע מי הרגו לזה, או אני, או אתה, אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה,

[1] *Sota*, 41 *b*.
[2] Allusion à Ezéch., XXI, 21.
[3] *Pesahim*, 113 *b*.
[4] *Maccot*, 11 *a*.
[5] *Sanhédrin*, 37 *b*.

ע"פ שנים עדים ומות המת, היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג חבירו, לא זז משם, שהבושו נחש ומת, וכן בסוף פ"ק דר"ה[1], בקש קהלת לדון דינים שכלם שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה בת קול ואמרה לו, וכתוב יושר דברי אמת, ע"פ שנים עדים יקום דבר, ועתה אם אוכל לקבל עדות משני עדים כשרים, ידידו עליו בעדות נאמנה, כי עבר על דברי הברות אשר קבל, אגלה את נבלותו לעיני מאהבי, ואפשיטנו ערום מחברותו, ואיש לא יצילנו מידי, אם גם יד כ"ת יחידה בו, כי בלעדך לא ארים את ידי, ועל המכתירו הקולר תלוי, שהלבישו בלבוש לא נכון לו, ולא חקר במפעלותיו, ואנחנו נהיה נקיים — וגם על אודות המוחרם יחיאל מפאנו הודיעני מה פעל ועשה, ואם בכל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפרה, כי ממונו חביב עליו מגופו ונפשו, ויבוא עד קיצו ואין עוזר לו, ומאת בני הח"ר שמשון יעדוף במטר לקחו, לברך בשמו את שם קדשך — ולהשתחות להדום רגליך מרחוק כמנגד, ולקרוא לכ"ת לשלו' בתלמוד הנפטר מרבו, וגם אנכי אקר"א בה"[2], ואברך שם קדשך לעולם ועד, ואמרתי יחי' כ"ת לעולם, ברוב שלום —

אני אהובך הנאנח, עזריאל דאיינה יזיו"א, י"ד כסלו שנת רצ"ו — (על הכתב)

לשארית ישראל לגיון, והוא כהן לאל עליון, ה"ה הגאון אהובי, כמוהר"ר אברהם הכהן יזיו"א, הנצב לדון עמים בקרית בולוניא, ואין שלום בעצמי, פה סביונטה.

עין בש"ת מהרי"ק ז"ל שגם מעלתו מהרר"ק הנ"ל הסיר כתר הרבנות מעל ר' נשה קפסלו, ככתוב בשורש פג.

CONSULTATION DE JACOB RAFAEL PEGLIONE DE MODÈNE

SUR LE DIVORCE DE HENRI VIII

Je publie ici une des nombreuses Consultations que provoqua chez les Juifs le divorce de Henri VIII. Je l'ai trouvée dans un carnet de Joseph Zedner que ses parents de Posen ont bien voulu me communiquer avec une gracieuse obligeance. Dans le ms. Arundel 151 du British Museum, parmi toute sorte de documents qui se rapportent à cette affaire, figure, à la page 190, cette pièce que Zedner a soigneusement recopiée.

On connaissait depuis longtemps l'existence de cette Consul-

[1] *Rosch Haschana*, 21 *b*.
[2] Allusion à Nombres, XXIII, 15.

tation. M. Stern, de Göttingue, appela l'attention de Geiger sur un passage du livre de M. Charles-H. Schier (*Supplément des commentaires sur la divine Comédie de Dante*, Dresde, 1865, p. 12), où l'auteur dit avoir vu au British Museum la lettre d'un rabbin italien sur le divorce de Henri VIII (voir *Jüd. Zeitschr.*, IV, 290).

Dans le volume suivant de la *Zeitschr.*, V, 215 et suiv., William Wright donne des détails sur cette Consultation, mais il ne reproduit que le texte du commencement et de la fin. Enfin, M. le rabbin Sidon, de Werchetz, a parlé dans le *Ungarische Israelit*, 1882, IX, 298, de cette missive, sans toutefois la publier, faute d'une copie du texte.

Entre autres auteurs des Consultations, se trouvait donc Jacob Rafaël b. Yehiel Hayyim Peglione[1], rabbin, à ce qu'il semble, à Modène en 1530. D'une part, à Venise, par Francesco Giorgio, Elia Menahem b. Abbamare Halfan, son beau-père Kalonymos b. David, le savant connu sous le nom de Maëstro Calo, le cabbaliste Baruch de Bénévent, ainsi que l'apostat Marc Rafaël, furent consultés sur le cas de Henri VIII[2]; d'autre part, l'on voit à Padoue Messer Francischinus du Curte qui, comme Wright l'a justement remarqué, commanda notre Consultation, recueillir des consultations rabbiniques pour Ghinucci, ambassadeur du roi d'Angleterre. Mais les recherches de Francischinus, comme on appelle notre Franciscus junior, furent bientôt interrompues par l'intervention de la république de Venise; celle-ci, par complaisance pour Charles-Quint, arrêta dans leur travail les savants de Padoue qui se montraient très zélés pour Henri VIII (voir *ibid.*, 217). A vrai dire, cette Consultation du rabbin de Modène était plutôt défavorable au roi d'Angleterre.

Jérôme de Ghinucci, qui se la procura par l'intermédiaire de Francischinus, n'en soupçonnait pas le contenu ; l'ami qui la lui expliqua et sur qui Ghinucci se fiait, n'avait pas compris davantage le sens de cette Consultation. « Volui etiam, écrit Ghinucci (Wright, p. 216), per eum mittere judicium cujusdam Hebraei quod medi [atione Francischini ?] amici mei obtinui quod licet ego non intelligam propterea quod he [braice] scriptum est : scribit vero amicus meus quem super hoc rogaveram..... judicium ipsum quod etiam cessante Deuteronomio non liceres accipere in [matrimonium] relictam fratris defuncti sine liberis obstante Levitico. »

[1] M. Mortara, dans son מזכרת חכמי איטאליא, p. 48, accompagne d'un point d'interrogation la transcription de פיינר ou פייאנר par Peglione.

[2] Voir Kaufmann, *Revue*, XXVII, 51, 55.

Or, Jacob Rafaël de Modène avait précisément contesté cette façon de voir. Bien loin d'être favorable au roi d'Angleterre, il soutient, avec Nahmani, que le lévirat est une institution antique, qui doit être observée au cas où le frère est mort sans descendants. Le verset 5 de Deut. XXV ne vient pas abroger le commandement de Lév., XVIII, 16, et ne constitue pas une exception apportée postérieurement à la défense générale énoncée dans le Lévitique, de sorte qu'il faille considérer cette défense comme générale et primitive, et le verset du Deut. comme une exception ajoutée plus tard. Suivant la tradition, tout le Pentateuque est de révélation sinaïtique, et tous les devoirs ont une égale valeur, quelque place qu'ils occupent : les prescriptions du Lévit. et du Deut. ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. La Consultation de Jacob Rafaël n'excusait donc aucunement l'acte de Henri VIII.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

נדרשתי לאשר שאלני גלח אחד חשוב שמו מיסי' פרנציסקו' קורטיסו, אחיה דעי על ספק נסתפק לו אם מה שצותה התורה בתורת כהנים ערות אשת אחיך לא תגלה אם יסבול זה הציווי דוקא נתגרשה או מתה בעלה בלי [1] ולו זרע שלו קיימא אבל אם ימות ובן אין לו יתחייב אחיו ביבום כאשר בא הציווי על זה אחרי כן במשנה תורה, או אם נאמר כי זה הציווי כולל הכל ולולי נכתב בתר הכי במשנה תורה נצרת היבום הייתי אומר כי בכל ענין קאסר אשת אח כי נדה ראוגו לחלק' עכ"ל שאלתו,

הגם כי נינו מי נערה ואפרי אפר מקלה למען אהבת השואל לא אחשה כי להפוק רצונו הפצתי'

שנינו בפ' גיד הנשה במשנת נוהג בטהורה וכו' אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להם אמרו לו בסיני נשנה אלא שנכתב במקומו' ומפרש עלה בברייתא שנכתב במקומו[2] לידע מאיזה טעם נאסר להם' ופי' רש"י שם וז"ל אמרו לו פסוק זה שהזהירו עלו בסיני נאמר ועד סיני לא הוזהרו אלא שנכתב במקומו לאחר שנאמר בסיני וסידר נשה את התורה כתב המקרא הזה על המעשה על כן נזהרו בני ישראל אחרי כן שלא יאכלו

[1] La copie de J. Zedner a ajouté (*sic*) à ce mot, pour indiquer la faute. Chez Wright (Geiger, *J. Z.*, V, 215). Aucune note ne signale cette difficulté, qui est aussi remarquée par Sidon (*Ung. Israelit*, IX, 299, note 1).

[2] *Houllin*, 101 *b*.

גיד׳ הנה ביאר כי גם נכתב אצל בני יעקב בסיני נצטוו׳ גם הרמב״ם ז״ל פירש בפי׳ המשנה וז״ל ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת והוא מה שאמר מסיני נאסר לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מדקדקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב״ה ע״י מרע״ה לא שהקב״ה אמר זה [לנביאים] (מ)[ש]לפניו כגון זה שאין אנו אוכלים אבר מן החי וכו׳ עד וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו אלא אחר [מצו׳] מרע״ה וכו׳ נתבאר לנו כי כל מה שנכתב בתורה קודם מתן תורה הכל נצטוה למשה בסיני אלא שנכתבו המצות במקומן להורות למה נצטוו או ללמדינו איזה חדוש אחר׳ ומעתה נלמד כ״ש כי המצות אשר נצטוו במשנה תורה כלם נאמרו למשה מסיני ולמה נכתבו במשנה תורה ללמדינו סודות מסודי התורה אם כי רובם לא נתגלו לנו איזה מהם נתגלה׳ והנה מצינו כי יש לדקדק יותר במשנה תורה למה נסמכו המצות זו לזו מכל שאר התורה׳ כי אפי׳ ר׳ יהודה דלא דריש סמוכים בכל התורה במשנה תורה דריש כדאי׳ בפ״ק דיבמות[1]׳ והנה על מצות היבום מצינו דרש סמוכים כדאי׳ התם ומביאה בשילהי מכות[2] אמר ר׳ ששת (אמר ר׳ אליעזר) משום ר׳ אליעזר בן עזריה מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין הוסמין אותה שנאמר לא תחסום שור בדישו וסמיך ליה כי ישבו אחים יחדיו׳ הנה כי בודאי למשה מסיני נאמרה מצות היבום ונכתבה במשנה תורה להורותינו זה הדרש׳ והרבה מצות מצינו נצטוו במשנה תורה ולא נזכרו כלל קודם לכן ולא דבר ריק הוא ואם ריק הוא ממנו כי טחו מראות עינינו׳ וזה פשוט ואין צריך אריכות׳ ועל אשר שאל אם לא נכתבה מצות היבום במשנה תורה אם היינו דורשים כי ציווי אסור אשת אח לא היה אלא לחצאים או אם היינו מחזיקים אותו לציווי כוללי׳ על זה היה ראוי לומר כמו שהשיב ר׳ יהושע בן חנניה את אנשי אלכסנדריא ששאלוהו מתים ליתיד לבא צריכים הזיה וכו׳ אמר להם לכשיחיו נחכם להם איכא דאמרי לכשיבא משה רבינו ענמהם כדאי׳ בנדה פ׳ הינוקת[3]׳ אך אשיבה שואלי דבר ואומר כי בודאי היתה באה אלינו הקבלה על זה כי איסור אשת אח אינו רק לכשתתגרש או תתאלמן ויש בנים לאישה אבל אם מת בלא בנים תתיבם׳ ואם כי לפום ריהטא נראה איסור אשת האח איסור כולל הלא מצאנו דוגמתו כי הקבלה תסתור הכלל כמו שמצינו מאמר הכתוב ובת איש כהן כי תחל לזנות וגו׳ באש תשרף יראה מתוך הכתוב בין פנויה בין נשואה ובאה הקבלה על זה כי זאת הגזרה אין לנו לגזור אלא אם כן תהיה אשת איש כדאי׳ פ׳ ארבע מיתות[4] וכן גזרת הכתוב בנערה אשר לא מצאו לה בתולים שיסקלוה ובאה הקבלה בזה לא יהיה אלא א״כ היתה אשת איש והעידו עליה עדו׳ שאחר הקידושים זנתה בעדים והתראה כדאי׳ בפ׳ נערה שנתפתתה[5] ופ׳ ד׳ מיתות׳

[1] *Yebamot*, 4 *a*.
[2] *Maccot*, 23 *a*.
[3] *Nidda*, 70 *b*.
[4] *Sanhédrin*, 51 *b*.
[5] *Ketoubot*, 47 *a*.

ורבים כאלה מהמצות באו אלינו עליהם פרושים מקובלים מפי משה ועליהם אנו סומכין אפי׳ בדבר שיש בו מיתת ב״ד׳ וכ״ש על הנדון הזה ממצות היבום היינו סומכים על הקבלה כי היינו לומדים מיהודה שצוה לבנו בא אל אשת אחיך ויבם אותה ואמרו ז״ל בבראשית רבא יהודה התחיל במצות יבום תחלה׳ ונראה כי היה הענין מהיבום מוסכם קודם התורה כמו שכתב החכם הגדול המקובל הרמב״ן ז״ל בפי׳ התורה על פסוק וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע וג״ [1] ידיעה ברורה היתה לו בזה שלא יהיה לו הזרע אבל הענין סוד מסודות התורה בתולדת האדם ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן ה׳ להם עינים לראות ואזנים לשמוע והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח והוא הראוי להיות קודם בו ואחריו הקרוב במשפחה כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת׳ והיו נוהגים לישא אשת המת האב או האח או הקרוב מהמשפחה ולא ידענו אם היה מנהג קדמון לפני יהודה ובב״ר אמרו כי יהודה התחיל במצות יבום כי כאשר קבל הסוד מאבותיו נזדרז להקים אותו וכאשר באה התורה ואסרה אשת קצת הקרובים רצה הקב״ה להתיר איסור אשת האח מפני היבום ולא רצה שידחה מפניו איסור אשת אחי האב והבן וזולתם כי באח הרגל הדבר ותועלתו הקרובה ולא בהם כמו שהזכרתי וכו׳, עד וחכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד הזה הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה באותם שלא יהיה בהם איסורי השאר וקראו אותו גאולה וזהו ענין בעז׳

הנה נשכיל ונבין מזה כי ענין היבום היה מוסכם בזמן קדמון והכרח היה הציווי זו לרב תועלתו׳ וה׳ יראנו נפלאות מתורתו, יגן עלינו ויסוכנו באברתו, יתן שלום לנו את בריתו׳

הצעיר מחוי קידה מלא קומתו, מתחנן לכל רואה דבריו ידינהו לכף זכותו׳ יעקב רפאל פייאנו [2] יום ל׳ יונארו ר״ץ פה מודינה׳

UNE LETTRE D'AZARIA DE ROSSI

Dans sa bibliographie des œuvres d'Azaria de Rossi [3], Zunz s'exprime ainsi : « ... J'ai aussi trouvé dans les mss. du savant Hayyim les *Chants de Savoie* composés en hébreu, en araméen,

[1] Nahmani sur Genèse, XXXVIII, 8.

[2] Dans la copie faite de la main de feu M. Zedner, il y a : פיירום. C'est d'après Wright et Geiger (*Jüd. Zeitschrift*, V, 215, 1) que j'ai ajouté les mots suivants, que M. Zedner n'a pas déchiffrés avec sûreté.

[3] *Kérem Hémed*, V, 131-158, et VII, 119-124.

et en italien par Azaria, en 1576, sur la mort de Marguerite, duchesse de Savoie [1]. » Ces vers sont conservés à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford (Neubauer, *Catalogue*, n° 1439. 3°); mais, outre ces différentes versions, il en est une quatrième en latin. Ces vers n'ont jamais été imprimés ; ils ne pouvaient pas, en tout cas, figurer dans le recueil, paru à Turin en 1575, des diverses compositions en prose et en vers inspirées par la mort de celle que les Français appelaient la « Minerve de France » et ses sujets la « mère du peuple ».

Pourquoi, près de deux ans après la mort de Marguerite, Azaria se décida-t-il à écrire ces vers qu'il envoya au duc de Savoie, c'est ce qu'on ne devine pas. Peut-être ignorait-il la publication de ce recueil et espérait-il les y faire insérer. En effet, dans la lettre que nous publions, Azaria, en remettant une copie de ses vers au savant prélat de la Congrégation du Mont Cassin, s'exprime ainsi : « Je sais que beaucoup d'écrivains, entre autres des Juifs, ont dédié leurs vers à Son Altesse, qui, à ce que l'on dit, les recherche en toute langue, peut-être avec l'intention de les réunir en un livre, comme celui que j'ai vu imprimé à l'occasion de la mort du Révérendissime cardinal Hercule Gonzague. » Il prie le prélat de les garder secrets quelques jours ou même quelques mois et de les montrer seulement à ses amis, *sans leur en donner copie*, car il n'a reçu de Turin aucun avis, et il ne peut pas les publier avant de savoir ce qu'en pense le Duc.

Notre document se trouve aux archives des Pères Bénédictins de Saint-Jean à Parme (liasse n° 228), conservées maintenant à la Bibliothèque royale de cette ville. La lettre est écrite tout entière par Azaria, d'une main peu sûre, qui trahit la vieillesse ou la maladie. Cependant, il n'avait alors que 63 ans. Mais il était affaibli par les soucis de famille, les chagrins et la maladie ; il est pénible de lire, dans cette lettre, que le fondateur de la critique chez les Juifs, comme l'appelle Zunz, avait reçu avec plaisir *trois écus*, car il était incapable de pourvoir aux besoins de sa nombreuse famille. C'est pourtant au milieu de ces tracas et de ces tristesses, en 1576 (à Pourim), qu'il finit son מצרף לכסף, en réponse aux critiques soulevées parmi les orthodoxes par son ouvrage capital. Notre lettre a été écrite le 14 mars, c'est-à-dire quelques jours à peine après l'achèvement de cette « défense » et un an et demi avant sa mort (novembre 1577) [2].

Quel était le livre qu'il envoyait à ce prélat? Ce ne pouvait

[1] *Kérem Hemed*, VII, 122.
[2] Steinschneider, *Cat. Bodl.*, 747.

être que son מאור עינים. Il parle, en effet, dans sa lettre, des dépenses qu'il s'était imposées pour l'impression de son ouvrage, qu'il n'avait pu faire paraître plus tôt à cause des « agissements de gens hypocrites et envieux ». On sait les discussions provoquées par ce livre hardi, qui choquait les opinions traditionnelles et que, sur le conseil de son ami Léon de Somi ou de Sommi [1], il refondit presque entièrement. Ce ne fut qu'en novembre 1574, plus de deux ans après avoir été commencé (9 avril 1571), qu'il put voir le jour à Mantoue.

Voici ce document dont nous respectons l'orthographe, qui n'est pas toujours correcte. Il est signé *Buon' aiuto*, nom qui répond à celui d'Azaria.

Molto Rev. padre Abbate [2].

S'ogni volta ch' io scrivo mi ci esponessi cō. quella soddisfatiō di mente che sento adesso, p̄ certo mi terrei contento essendo questa p̄ un molto honorato padre, benigno sig.re tanto amatore delle virtu et ornato di quelle al pari di qual altro sia nell'età nr̄a. Hebbi, cortese sig.re la gentilezza de' tre scudi sborsatimi q̄ [qui] dal molto Ro priore, in nome di v. Ra., tanto non sperati da me, quanto cosa non mai pensata impo che 'l lib°. mandato a quella fu p̄ sincero amore e segno della servitù mia allej (*sic*), ma la bontà sua ha di voluto lungo avanzarmi, di che le ne porto obligo, tanto più ch'a fe' mi furono in tempo, essendochè p̄ la spesa che mi deliberai fare in esso libro, il quale p̄ la p̄secusione (*sic*) d'hippocriti malevoli, non ne faccio il ritratto ch' io doveva, et anco p̄ altre avversità e malatie mi trovo molto declinato inhabile alle fatiche bisognevoli al p̄ cacciare il vitto della grave famiglia onde mille volte benedissi vr̄a. Ra גם ברוך תהיה, ne sō stato più p̄sto a renderle queste ḡtie con cio sia che dal p̄fato rev° priore intesi allhora l'esser v. r. in viaggio prontia p̄ venire q̄ (qui a Ferr. ara] il che mi fu di gr̄a piacere, ma sapendo poco sia il traversar quella verso *parma* p̄ altra strada, mi parve mio debito di scriverle al presente.

E per che לא יראה פני אדון ריקם e sperando in cio far a sua rva non mediocre piacere mi sō rissoluto appresentarle con questa certi miei versi hebci e caldej, tradotti anche in latino et altri artificiosi vol-

[1] Léon de Sommi, comme on le sait, fut un célèbre auteur dramatique sous François, César et Fernand Gonzague, seigneurs de Guastalla et de Mantoue, qui le protégèrent. Son ouvrage sur l'art de la représentation a fait époque et se trouve parmi les 16 volumes manuscrits de ses drames et poésies dans la Bibliothèque Nationale de Turin (Voir Peyron (Bern.), *Note di storia letteraria del sec.* XVI, Turin, 1884. Extr. des *Atti dell'Accad. delle Scienze*, t. XIX), et à Parme dans les manuscrits De-Rossi (*italiens*, n° 31).

[2] La lettre est adressée à *D. Stefano Cattaneo de Novara* de la Congrégation du Mt Cassin. C'est ce qu'on lit sur une feuille qui sert d'enveloppe à l'authographe ou, chose étrange, le nom de notre auteur a été changé en *Zaccaria*.

gari fatti al presente da me e mandati all' alt^a del seren^o Duca di Savoia per la morte della seren^a madama (?) già sua consorte e questo havendo inteso farcele in ciò cosa grata, e sò che molti altri ancho heb^i n'hanno dedicati a sua Alte^a la quale ne ricerca p̄ quanto dicono in qual si voglia lingua, et forse-forse (*sic*) p̄ metterne fuori un lib^o, come già viddi stampato p̄ la morte del R^mo Cardi^l Her^le Gonzaga [1]. ne ho p̄ò mai veduto di fattura heb^ca altri versi caldej, specialm^to di misura, hora non mi occorre darne alla dott^a v. r. maggior notizia di quelli p̄ che la dottrina sua è taie che *uno intuitu* li considrarà (*sic*) affatto, e se la passione non m'inganna credo che v. r. ne pigliarà qualche vaghezza, e se cosi fosse, havrò caro saperlo, p̄gandola contentarsi p̄ alcuni giorni anco mesi, tenerli piu tosto secreti, ch' altrim^ti p̄ che nel vero non ho anchora havuto aviso alc^o da Turino, nè ò p̄ò il dovere di publicarli inanzi ch'io sappia la mente di Sua Alte^a ad alcū amico di v. r. sì bene quella potrà mostrarli senza darne coppia, intanto io p̄ caccio di poterli far stampare, et anche alhora piacendo al sig^r Iddio ne manderò doi o tre fogli a v. r. p̄ lei et alcū suo amico. Addesso lei li riceverà p̄ suo diletto, conoscendomi mosso da sincera amorevolezza, e dio sia sempre con Lei. — Ferrara alli 14 di Marzo [15] 76.

di v. r.

Affetti^o sr^o Buon'aiuto de' rossi heb^o
ato (*sic*) ר' עזריה מן האדומים.

Al molto R^do padre Abbate il
padre Dō stefano padrō oss^o
M. s. Gioā Batti

In parma.

On doit sans doute lire ainsi les abréviations ci-dessus : *Monastero San Gioan Battista.*

Au dos de la lettre, sont écrits d'une main de l'époque les mots : « *1576. 14. martii Ferraria* », et en caractères carrés : עזאריה (*sic*), et au-dessus, la date : « *23 martij* ». C'est probablement celle de la réponse.

L. Modona.

[1] Légat du pape Pie IV au concile de Trente, mort en 1563.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXVII, p. 205. — J'ai dit que, dans l'affaire Bourgeois, les fripiers chrétiens furent appelés la *Synagogue*, soit parce que *juif* était devenu synonyme de *fripier*, soit parce qu'ils habitaient la Juiverie. Il est intéressant de noter, à ce propos, que déjà au commencement du XIIIe siècle, le nom de « synagogue » était employé comme sobriquet d'une association s'adonnant aux mêmes occupations que les Juifs. En 1213, « le concile de Paris enjoignit aux chrétiens de déclarer aux prêtres tout ce qu'ils savaient des transactions usuraires, et aux usuriers de rendre compte de leurs prêts, de restituer les gains usuraires, ou de transiger avec les emprunteurs, sous peine d'excommunication et de confiscation des biens usurairement acquis. Les usuriers impénitents devaient être abandonnés par leur propre famille, et leurs corps jetés à la voirie. Comme les usuriers et exacteurs ont établi et fondé trop solidement, continue le concile, presque dans chaque ville, bourg et village du royaume de France, des *synagogues* qui se nomment vulgairement *communes* (fere in singulis urbibus et oppidis et villis totius regni Franciæ pertinacissime *synagogæ* constitutæ quas vulgariter *communias* vocant, quæ diabolica instituta ecclesiasticis institutis contraria...), pour la subversion de toute juridiction ecclésiastique, nous ordonnons, sous peine de responsabilité au jugement dernier, que personne ne se soumette aux punitions que les dites synagogues ont décernées contre tous ceux qui dénoncent en secret aux évêques les exactions et autres crimes des usuriers. Nous statuons, sous peine de suspension et d'excommunication, que nul avocat ne pourra défendre la cause de ces *synagogues* ou *communes* contre les églises et les évêques. » Et plus loin, les pères du concile disent : « Comme les usuriers et les persécuteurs de l'Eglise forment de tous côtés des *synagogues* ou assemblées de méchants, armés contre Dieu et l'Eglise ; qu'ils ont depuis peu fondé de nouvelles écoles et de nouvelles sciences, opposées aux véritables sciences qu'on enseigne dans les écoles, et comme ils n'instruisent leurs enfants qu'à tenir le compte des créances acquises par leurs pères au moyen de l'usure, le concile ordonne à la jeunesse d'abandonner ce genre d'études, de n'apprendre que des sciences utiles, attendu qu'il est illicite de s'enrichir aux dépens d'autrui. » Depping (*Les Juifs dans le moyen âge*, p. 277), à qui nous empruntons ces lignes, après s'être demandé si ces synagogues n'étaient pas les communes naissantes, dont l'établissement déplaisait, en effet, beaucoup au clergé, s'arrête à cette conclusion que c'étaient vraisemblablement « des communes juives organisées peut-être à l'instar de celles des bourgeois ». Cette supposition est tout simplement absurde. Voit-on un concile défendant à des chrétiens de se soumettre à des punitions décernées par des Juifs ? Comment les Juifs auraient-ils exercé un droit aussi extraordinaire ? En outre, le concile dé-

fend à la jeunesse d'abandonner les études fondées par ces synagogues; or, cette jeunesse ne peut être que la jeunesse chrétienne, les conciles n'ayant d'autorité que sur les chrétiens, et comment les chrétiens auraient-ils été à l'école des Juifs? En outre, ces jeunes gens *chrétiens* sont instruits par leurs pères *chrétiens* dans la science de l'usure, et ce sont ces derniers qui constituent la synagogue. Ces synagogues sont donc bel et bien composées de *chrétiens*, et le mot n'est qu'un méchant sobriquet. — *Israël Lévi.*

Tome XXIX, p. 197. — Le mythe de la vierge qui enfante un Messie ou un héros prodigieux a été étudié récemment par M. Charancey, *Actes de la Société philologique*, années 1893-1894, p. 121 et suiv., sous le titre de *Lucina sine concubito*. Ce travail ne change rien à notre conclusion sur l'origine de l'histoire de Ben Sira. Il nous permet, seulement, de citer certains parallèles qui nous étaient inconnus. L'Asie-Mineure avait donné le jour à une légende analogue, celle d'Attys, fils de Nana, fille de Sangarius, roi de Phrygie (Arnobe, *Contra gentes*, liv. VIII). Les princes de la dynastie mandchoue, qui règnent encore sur la Chine, se glorifient d'avoir, eux aussi, pour auteur de leur race, le fils d'une vierge-mère. Elle aurait conçu, dans un bain, d'un fruit que laissa tomber sur elle une pie. L'enfant parla dès sa naissance. — Quant à la légende de Zoroastre, dont nous avons parlé, la version qu'en donne Tavernier (*Voyages*, Rouen, 1724, t. II, l. IV, ch. VIII, p. 95 et 96) se rapproche encore plus de l'histoire de Ben Sira. D'après les Guèbres de son temps, le prophète Ebrahim, passant une rivière, sans bateau, trois gouttes de sa semence tombèrent dans l'eau, où elles sont conservées jusqu'à la fin du monde. — *Israël Lévi.*

T. XXX, p. 65. — J'ai publié sur Hafs al-Qouti une petite note dans la *Litteraturblatt* de Rahmer, il y a quelques années. Il est inutile de chercher la patrie de cet écrivain près de Balkh, car les aborigènes d'Espagne s'appelaient, chez les Juifs, Qouti = Goths. — *A. Harkavy.*

T. XXX, p. 126. — Nous avons relevé dans l'étude de M. Harkavy un paragraphe très curieux où l'auteur, s'appuyant sur les renseignements de Kirkisani (xe siècle), établit qu'il y avait encore des livres esséniens dont se servait la secte des Magharites. Parmi ces livres, le plus célèbre était celui de l'Alexandrin, que M. H. identifie avec Philon. Or, cette hypothèse, nous écrit M. H., vient d'être confirmée. Il a trouvé un passage d'al-Iskandari qui est emprunté au *De Decalogo* de Philon. — *Israël Lévi.*

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Le grammairien anonyme de Jérusalem et son livre 232
DERENBOURG (Joseph). L'édition de la Bible rabbinique de Jean Buxtorf 70
EPSTEIN (A.). Tosefta du Targoum Yerouschalmi 44
FRIEDLÆNDER (M.). La propagande religieuse des Juifs grecs avant l'ère chrétienne 161
GOLDZIHER (Ign.). Sa'îd b. Hasan d'Alexandrie 1
KAUFMANN (David). Le « grand-deuil » de Jacob b. Salomon Sarfati d'Avignon 52
KRAUSS (Samuel). La fête de Hanoucca ..... 24 et 232
LEHMANN (Joseph). Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla 182
LÉVI (Israël). I. La fête de Hanoucca et le *Jus primæ noctis* 220
II. Louis VIII et les Juifs 284
NEUBAUER (Ad.). Hafs al-Qouti 65
POPPER (M.). Les Juifs de Prague pendant la guerre de Trente-Ans (*suite*) 79
SACERDOTE (G.). Deux index expurgatoires de livres hébreux .. 257
SCHWAB (Moïse). I. Victimes de l'Inquisition au XVIIe siècle ... 94
II. Notes de comptabilité juive du XIIIe et du XIVe siècle. 289
SCHWEINBURG-EIBENSCHITZ (S.). Documents sur les Juifs de Wiener-Neustadt (*fin*) 101

NOTES ET MÉLANGES.

DERENBOURG (Hartwig). I. Une nouvelle inscription phénicienne de Citium 118
II. Le Kitab al-Moustalhak d'Ibn Djanah 299
FRIEDLÆNDER (M.). Les prophéties sur la guerre judéo-romaine de l'an 70 122
KAUFMANN (David). I. Inscriptions tumulaires de Wiener-Neustadt 300

II. Azriel b. Salomon Dayiena et la seconde intervention de David Reübéni en Italie..... 304
III. Consultation de Jacob Rafael Peglione de Modène sur le divorce de Henri VIII..... 309
LAMBERT (Mayer). I. Notes exégétiques..... 115
II. Les points extraordinaires..... 116
LÉVI (Israël). Saint Césaire et les Juifs d'Arles..... 295
MODONA (L.). Une lettre d'Azaria de Rossi..... 313

BIBLIOGRAPHIE.

DERENBOURG (J.). Contributions à l'histoire de la philologie hébraïque et de la littérature juive-arabe au moyen âge. I. Le livre de la comparaison de l'hébreu avec l'arabe, d'Abou Ibrahim ibn Baroun, par P. de KOKOWZOFF.... 155
LÉVI (Israël). Revue bibliographique, 2e semestre 1894 et 1er trimestre 1895..... 125
PORGES. Grammatik des judisch-palæstinischen Aramæisch, par Gustav DALMAN..... 150
Additions et rectifications..... 159 et 317
Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 19 janvier 1895..... I
BLOCH (Maurice). Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1894..... X
REINACH (Théodore). Allocution..... IV
SCHWAB (M.). Rapport financier..... I
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XXIV

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.30

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY